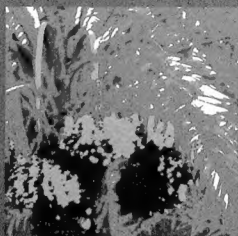


صلاح قنصوه

مختارات ميريت



ميريت

تجارين فى النقد الثقافى

تمارين فى النقد الثقافى

نمارين في ذلك التلغى .

صلاح قصوة

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

(c) دار ميريت

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تيلفون / فاكس: ٥٧٩٧٧١٠ (٢٠٢)

www.damirrit.net

mirrit6@hotmail.com

فنانة: لىد القيد

لدى الحظ: مصد هاشم

رقم الإيداع: ٢٠٠٧/٢٥٢٦

الترقيم القومى: 977-351-357-2

صلاح قصوه

تمارين فى النقد الثقافى

دار ميريت

القاهرة ٢٠٠٧

الفهرس

- ٥ - بدلا من المقدمة: ماذا نقصد بالنقد الثقافي؟
- ١٣ - الفصل الأول: معنى الثقافة ومفهوم الحضارة
- ٢٣ - الفصل الثاني: نقد الأساطير والأوهام الثقافية
- ٣٧ - الفصل الثالث: ثقافة الجلد أو الكفاف واختراع شبح الآخر
- ٤٩ - الفصل الرابع: الأصولية: الثورة المضادة للثقافة
- ٥٧ - الفصل الخامس: النقد الثقافي لنظرية صدام الحضارات
- ٧٥ - الفصل السادس: هنتجتون ضد هنتجتون، دعوة إلى الشمولية
- ٨٥ - الفصل السابع: خطابان متناقضان للأمة الأمريكية، أحدهما باحث علمي والآخر شماسرجي
- ٩٧ - الفصل الثامن: توماس فريدمان والداروينية الجديدة: أو "السيارة ليكزاس تجتاح شجرة الزيتون"
- ١١٣ - الفصل التاسع: مرشد القارئ إلي ما يسمى بالخطاب الثقافي
- ١٢٣ - الفصل العاشر: أن الألوان للنزول من السندرة إلي الأرض!
- ١٣٣ - الفصل الحادي عشر: النقد الثقافي والماركسية
- ١٦١ - الفصل الثاني عشر: بعض تمارين النقد الثقافي في الفلسفة

بدلا من المقدمة:

ماذا نقصد بالنقد الثقافي؟

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا، ولم يقدر له الذبوع أخيرا إلا بمقدم المتفسيرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة، فلا يعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر، وينتسب إلى ذات المناخ. وهو ليس منهجا بين مناهج أخرى، أو مذهبا أو نظرية، كما أنه ليس فرعاً أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها، بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية، ويعني النص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً، تولد معنى أو دلالة.

فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعا إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية، ومن ثم ينكر النقد الثقافي التفرقة التقليدية المألوفة بين المساعدة (للبناء للتحتي) والبناء الفوقي، وكذلك التمييز بين الواقعي والأيدولوجي، أو بين المادي والروحي فالثقافة اسم جمع يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة.

ولا يعني النقد كشف الإيجابيات والسلبيات، بل يشير إلى ما يقصده الفيلسوف كانط بالنقد وهو بيان الإمكانات المتاحة، والحدود التي ينبغي الوقوف عندها في إنتاج أو استقبال الدلالات للممارسات التي تحمل معنى في كل السياقات الثقافية، ويتبدى ذلك في إجراءات التفكير والتحليل والتفسير. فمجال النقد الثقافي إذن هو ما يسمى بالدراسات الثقافية وهي مفهوم حديث نسبيا بما ينطوي عليه من دراسة الثقافات الرفيعة والشعبية والفرعية والأيدولوجيات والأدب وعلم العلامات، والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية، ووسائل الإعلام، والنظريات الفلسفية والاجتماعية ونحوها، على أن يتخذ من كل ذلك أدوات للتحليل والتفسير دون هيمنة لإحداها على سائرهما، أو استبعاد متعدد لبعضهما. بعبارة أخرى، لا يمارس النقد الثقافي عمله وكأنه خطاب متخصص مثل الخطاب الفلسفي أو السياسي أو

الاقتصادي... إلخ، الذي يتناول الواقع القائم بمنظور ذلك الخطاب وأدواته، فلا يمكن التسليم بوجود واقع خارج الممارسات المولدة للمعنى، وهي جميعا وسائط ثقافية.

وقد نشأ مصطلح الدراسات الثقافية عام ١٩٧١ عندما بدأ مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة بيرمنجهام في نشر صحيفة "أوراق عمل في الدراسات الثقافية" ولكنها لم تستمر طويلا. ولقد سبق ذلك ما استخدمه عالم الاجتماع بيرنباوم، وهو من اليسار الجديد في ستينات القرن الماضي، من مصطلح التحليل الثقافي، وقصد به دراسة التعبيرات أو التمثيلات الرمزية والأيدولوجية عن موقف تاريخي معين، بوصفها جزءا متكاملا ومحددا لهذا الموقف. فهو يرى أن هذه التمثيلات لاتعكس ببساطة الضغوط المادية، بل قد تستيق أو ترهص، أو ربما تخلق إمكانيات مادية جديدة للمواقف التاريخية. ولا يعني التحليل الثقافي في نظره مجرد تكرار للقول القديم بالتفاعل بين القاعدة والبنية الفوقية، بل هو يمثل تأثيرا علي الماركسية نفسها، واكتشافا جديدا، فبدلا من تحليل الوعي، يلبيغي تحليل الثقافة.

ولم يقدر للتحليل الثقافي أن يكون ذا خطر أو أهمية إلا عندما تحدثت القساعات الحديثة للمناخ الفكري في التسعينات، فخبأ حماس الماركسيين الجدد في التفرقة بين القاعدة والبناء العلوي، فعندئذ أقبوا علي النقد الثقافي دون تصريح بالمصطلح، فهذا تيري إيجلتون عام ٢٠٠٠ يؤلف كتابا بعنوان "فكرة الثقافة"، ومن قبله بخمسة أعوام يختار فريدريك جيمسون عنوان "المنعطف الثقافي" لمجموعة مقالاته عن ما بعد الحداثة التي يعتبرها المنطق الثقافي للمرحلة الأخيرة للرأسمالية.

ولا يهم الموقف أو وجهة النظر التي يتخذها المفكر لكي يشغل بالنفد الثقافي، فقي ساحتها الفسحة تختلف الآراء، ولكن يبقى في النهاية أسلوب المواجهة للموضوعات، وكذلك الاتفاق إلي حد كبير علي استعمال الأدوات نفسها.

بعبارة موجزة، يعمل النقد الثقافي علي مهاد متسع من منجزات وتطورات العلوم الاجتماعية والإنسانيات والعلوم وما بعد الحداثة، ولا نبالح كثيرا إذا ما زعمنا أنه المرحلة الزاهنة الأخيرة للاستغفال بالفلسفة.

العولمة والنظام العالمي الجديد

تخلط كثيرا بين العولمة والنظام العالمي الجديد وتجعل منهما شيئا واحدا، فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلى الرئيس بوش الأب بعد أن فرغ من تأديب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية، وخلق المسرح السياسي من الشرير السوفييتي، وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضا الترتيب، والأمر، ومعنى هذا أن العالم على امتداد تاريخه حتى اليوم يمثل تعبلا للنظم العالمية التي تسيطر فيه دولة ما على دول أخرى كثيرة، فهنا يشير الترتيب بين الدول إلى مركز وأطراف، كما يعني "الأمر" هيمنة دولة ما على أخرى.

وهو نظام جديد لأنه جاء بعد اختفاء قطب آخر مناقس كان هو المركز بالنسبة لأطراف أخرى، وكان يمثل هيمنة على دول تابعة له.

أما العولمة، فهي صيغة أخرى ومختلفة تماما عن النظام العالمي، فطلي حين تهيمن دولة ما على غيرها بما تملك من نفوذ اقتصادي بشركاتها القومية وبصنيتها الكبير في الشركات المتعددة الجنسيات أو القوميات، تعتمد العولمة على الشركات المتعددة أو المتجاوزة للقوميات، أي التي لا يهم أصحابها مصالح دولهم بل يكون انتماءهم رهنا بتلك الكيانات المستقلة الجديدة.

وللعولمة، وجهان، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا، والثاني ثقافي، فأما الوجه الأول فلم ينجز بعد مهامه التي تتمثل في سيادة الشركات المتعددة الجنسية، وليست للمتعددة، وهذا من شأنه، إذا ما تم، أن يؤدي إلى تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة مما يفرض بدوره إلى التأثير في سائر المؤسسات.

أما الجانب الثقافي فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العولمية التكنولوجية من تغيير بالغ الخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت على تسف المسافات بين أطراف العالم.. وتسمى هذه الأدوات باللداتوتكنولوجيا أي التكنولوجيا خاطفة السرعة (للانوثانية) جزء من بلون من الثانية)، وكذلك التيلتكنولوجيا. أي المؤثرة عن بعد، ومن ثم أوشك الإنسان على قهر فاصل الزمن وبعد المكان كما تنبدي بعض آثاره في السماوات المفتوحة، والتعامل مع برامج الكمبيوتر، والإنترنت على سبيل المثال.

غير أننا اليوم، وهذا سر الخلط بين الأمركة (أي النظام العالمي الجديد) وبين العولمة، نجتاز مرحلة تمفصل مازال الجديد مشتبكاً فيها مع السائد القديم، فثمة مفصل يربط بينهما وهو ما نتبينه في تطور الرأسمالية إلى الاقتصاد المالي بدلا من الاقتصاد العيني لسهولة نقله وتداوله، وسرعة معدلات دوران العملات والتوظيفات المالية، والاتجار في العملات استنادا إلى المضاربات وألعاب الحظ والمصادفة مما حفز على تسميته باقتصاد الكازينو أحيانا واقتصاد الفقاعات أحيانا أخرى، وكان من نتيجة ذلك تركيز الأصول المالية والإنتاجية بتأثير حركة الاندماجات بينها في صور نشاط مشترك، وتقسيم الأسواق، وتخليق كيانات عملاقة تضم مصارف وشركات تابعة للعمل في مجالات متنوعة، وكان لابد لهذه الاندماجات أن تسلم إلى انخفاض المنافسة في بعض ميادين الاقتصاد العالمي بسبب سيطرة قلة من الشركات على هذه الميادين، وبطبيعة الحال مازال الدول الغربية وعلى رأسها أمريكا تستأثر بالغلبة والنفوذ في نطاق مصالحها القومية.

وبينما تتضائل المسافات والفواصل في هذا الاقتصاد المالي، تتمتع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتزداد البطالة بين الشباب.

وحيث يمكن أن نفهم مقاومة الشباب ومظاهراتهم المنددة بالعولمة فالعدو الحقيقي ليس العولمة، بل هو النظام العالمي بقيادة أمريكا الذي يستغل أدوات العولمة ووسائطها. ولا يعني هذا أن العولمة أفضل من النظام العالمي الجديد ولكنها تعني أنها تؤدي إلى نتائج أخرى إذا ما أُنجزت شقها الاقتصادي، أهمها نهاية الهيمنة على توابعها، وانفراط المركزية الغربية، وزوال القبضة القومية للدولة، وانحسار وظائفها. وبدلا من الهيمنة أو التبعية، سيكون الاختيار بين المشاركة أو التهميش.

ومهما يكن من أمر، فقد تحقق للكثير من نتائج العولمة الثقافية مما تنبئ به حال السيولة والنفوذ، وغياب المعايير. فالعالم، كما يقول برجسكي يطلب عليه الشمول والتفتت معا مما أدى إلى نشأة العديد من الجيوت داخل إطار البلد الواحد، فقد أحدثت الثورة في التكنولوجيا الإلكترونية أزمة توتر بين الإنسان الداخلي والإنسان الخارجي، كما أن تدفق المعلومات أو انفجار المعرفة يؤذن بخطر التشظي الفكري بازدياد حالة عدم اليقين كلما ازداد التوسع المتاحة للمعرفة. وربما تسمح للخشية من عجز الإنسان على التكيف

مع التعايش بين المجتمعات أو الثقافات المتفاوتة؛ ربما تسمح بتقويض ما كان يعد من قبل جوهرًا إنسانيًا واحدًا لا يمكن المساس به.

ومن هنا يشتد حنين الإنسان المعاصر إلى خصوصية حميمة حينما يحيا في بيئة متشابكة مربكة وخالية من الخصوصية أو الهوية القومية، وذلك إزاء الزوال القريب للدولة- الأمة.

كما يؤكد توفلر على ذلك بتوقعة مختلفة بقوله بيزوغ الخصوصية الثقافية لكل إقليم أو منطقة مع إثارة للمشكلات العرقية ونشوب الحروب الأهلية، ويرد ذلك إلى تفكك المجتمع الجماهيري، أي مجتمع الجملة للمتكامل، وقيام ما أسماه بديموقراطية الموزليكو، وكلنا إزاء طبق سلطة تختلط فيه المكونات محتفظة بتفرداها ضد التجانس القديم، أو ضد ما يسمى بـ بونقة الانصهار التي تواجه مقاومة متزايدة.

وربما كان من علامات الانشقاق عالية اللبرة ما نصادفه اليوم من الأهمية المتصاعدة للمجتمع المدني المحلي والعالمي، وجماعات حقوق الإنسان، وكذلك النزعات الجديدة مثل النسوية وغيرها ويضاف إلى ذلك النزعات الأصولية الدينية.

العلوم الاجتماعية وما بعد الحداثة

كان علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أشد فروع العلوم الاجتماعية تأثرا بالعولمة وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ويفصح علم النفس عن ذلك التأثير في مجالين، الأول في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، مثل علم النفس الثقافي، وعلم النفس عبر الثقافي (أو التبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس المجتمعي (وليس الاجتماعي) وعلم النفس البين ثقافي، وكذلك علم النفس الأنثروبولوجي، والأنثروبولوجيا المقارنة. وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني. ويقول أصحاب علم النفس (دون أن نضيف إليه وصفا أو تخصصا بعينه) أنه إذا ما وضع في عين الاعتبار أثر الثقافة على السلوك الإنساني (وكذلك العكس) فلن ندور في حجة إلى تخصيص علم نفس ثقافي لأن علم النفس، بوصفه كذلك، سيتعهد بهذه المهمة تلقائيا.

والمجال الذاتي لعلم النفس هو نظرية للشخص، أو الذات، ولقد برزت نظريات جديدة تماما في هذا الصدد، وانقلبت علي المفهوم التقليدي الذي كان يجعل منهما هوية وذاتا مكتفية بذاتها علي نحو ما تكون متجانسة دخلييا، ومتميزة عن غيرها خارجيا، فقد كان هذا امتدادا وتطبيقا لفكر النزعة الإنسانية المتمثلة في الأنا الديكارتية، والفكر الفردي للنزعة مما أدى إلى إسقاط مفهوم "الشخصية".

ولهذا خرجت نظرية للذات الحوارية التي تتجاوز للفردية والعقلانية كما يقول أصحابها هرمانس، وكمين، وفان لون من هولندا، فهم يرون أن الطابع الفردي والعقلاني للنظريات الميكولوجية عن الذات (Self) إنما يعكس نظرة المركزية العرقية الأوروبية للشخصية، بينما يرون علي نقض ذلك أن الذات يمكن أن تترك بوصفها حوارية بحيث تمثل أصواتا متعددة دخليها مما يتجاوز كلا للنزعتين الفردية والعقلانية، كما يقدم سامبسون مراجعة وتقيحا لمفهوم النظام الشخصي والاجتماعي تحت ما يسميه لا مركزية الهوية (أو الذاتية المنقسمة)، وهو بذلك باحث ينتمي إلي ما بعد البنيوية لأنه يرفض البنية المركزية والمتوازنة للشخصية التي هي في صيرورة متصلة، وأسهم هازل ماركوس ويولا لوريوس في طرح مفهوم الذات الممكنة في مجال معرفة الذات، وتشقق للذوات الممكنة من ثمالات (أفكار) للذات عن نفسها في الماضي وفي المستقبل، وهي تختلف وتتفصل عن ذوات اللحظة الراهنة، والفردي حر في خلق تنوع من الذوات الممكنة، ولكن الحوض الذي تتجمع فيه يتألف من المقدرات التي يجعلها الفرد مهمة رفيعة الشأن عن طريق الميواق الاجتماعي- الثقافي والتاريخي الخاص بالفرد، وبوساطة النماذج والصور والرموز التي تتيحها له وسائل الإعلام، ويمقتضي خيراقه الاجتماعية المباشرة.

ويبدو من تلك التطورات الأخيرة في علم النفس سمة مشتركة وهي تفكك الذات وانقسامها، وخروجها من عزلتها الدلخية إلي فضاء الثقافة المتعدد الجوانب.

ونجد مثل ذلك في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، فيعتقد ويلسون في أن الحوار والتعاون في البحث مع زملاء من البلدان الأخرى يمكن أن يعجل بتحقيق ما يسميه بالمقافرة Consilience التي تعني التقز معا للخروج من التخصصات المعزولة لتحقيق النتيجة التي يثمرها ربط

للقائع بالنظرية المؤسسة على الوقائع عبر الفروع المختلفة والمنوعة لخلق إطار مشترك للتفسير، فالفقز معا أو المقفزة العلمية هي التحدي الذي يواجه الباحثين في الألفية للراة كما يقول.

ويطرح أبا دوراي مفهوما عن الاندياح (أو اتساع المشهد) للثقافي من ثانيا الاندياح الاعلامي Mediascape والفكري، والتكنولوجيا، والعرقسي، والمالي، ولابد في نظره من درس المشهد العام بأسره وليس في بلد دون الآخر، أو ثقافة دون أخرى.

ويوثق روبرتسون بين العولمة والمحلية في مصطلح واحد هو العولمحلية، لأنه يري أن العولمة لا تمتد بنفوذها إلا من خلال ماهو محلي. ويتفق الباحثون في تلك العلوم على أن الفردية أو الأنا لم تعد الوحدة الاجتماعية للتحليل والتفسير، فالإنسان ليس فردا يملك أدوارا، بل هو مجموع أدواره، كما أن الأشخاص كيانات تتحدد هويتهم بمواقعهم الاجتماعية.

كما يعترفون بأن لجهاداتهم واكتشافاتهم مساوقة لحقية ما بعد الحداثة فهي تبصر عن مناخ الفقذ فيه اليقين، والتحديد، وتحالت فيه النظريات الكبرى، فهي إذن مجموعة النتائج المترتبة على انقشاع الأوهام التي كانت تحكمنا كحقائق مطلقة تنتظم وفقا لها الأمور جميعا، وتكر حول مركزها. فلم تعد ثمة سلطة نهائية، ومن هنا سادت الأناركية أي اللاحكمة، أو اللاسلطة التي ترجمت من قبل بالفوضوية، كما ذاعت البارالوجيا أي الخروج عن مركز التخصص إلى الهوامش التي تشبك بسائر الأشياء، وضد التصنيف الذي هو قهر وتحديد مسبق، لأنه تقرير جازم، وتكرار ملح.

ولئن كان الواقع متعدد الأبعاد، فإن اللغة التي تعبر عنه، وتوصل بها أحادية البعد، ولا سبيل إلى تطليتهما، ولا يمكن فهم ذلك الواقع عن طريق التفكير فيه أو التفاعل معه دون شفرات السياق الثقافي ووساطته وأعرافه. ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد تصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو للنظريات الكبرى، كما كان الحال سابقا، وليس في مقدورنا، إن آثرنا الأمانة والمصارحة إلا أن نغرس لوتلنا بثقة وثبات في تلك الأرض الزلقة مما يتيسر لنا من اللقد الثقافي.

الفصل الأول

معنى الثقافة.. ومفهوم الحضارة

ربما نكرر أمرا بديهيا إذا ما ذكرنا أن الثقافة ليست صفة واحدة كما لو كانت كلا متجانسا يشارك فيه المواطنون أو أعضاء المجتمع كله، ويتقاسمه الأفراد بحسب أنصبتهم للشرعية، كما أنها لا تثبت علي صورة أو صيغة واحدة، بل تتغير وتتبدل بحيث تتعاقب علي المجتمع أو الأمة ثقافات مختلفة.

ولا تقتصر الثقافة علي دلالتها التي تحظى بالشهرة والذوبوع بوصفها الاستتارة العقلية، وسعة الاطلاع، وتثوق الفنون علي النحو الذي ترعاه به وزارة الثقافة ومؤسساتها، فهي تتضمن علي هذا الوجه الصور المرهفة للوعي الاجتماعي المنعكسة علي المرايا المصقولة لأدوات التعبير والإبداع، ومن ثم يطلق علي منتجها ومستهلكها اسم المثقف، ويستقل بذلك عن مطالب المهنة أو الحرفة التي تنتج الارتزاق منها عن طريق إعداد سابق محدد الإجراءات والخطوات، فعندئذ لا يعبر المثقف عن مطالبه الشخصية أو المهنية، بل يتجاوزها إلي التعبير عن القضايا العامة، لأن المفترض فيه أنه يعبر عن الجميع، في نفس الوقت الذي يخاطب فيه الجميع دون تخصص، مادامت ساحته التي يعمل في نطاقها، وأدواته التي يستعملها هي وسائل النشر والإعلام.

فهنا نطرح قضية الالتزام أو الانفصال، ونناقش، مثلا، مسائل المثقف العضوي الذي يعكس الحياة الاجتماعية انعكاسا مباشرا، أو للمثقف المنزحل أو المغترب، وذلك من خلال المواقف التي يتخذها، كما تثار المسائل المتعلقة بالأيديولوجيات.

أما الثقافة بمعناها الذي ينتسب إلي مفاهيم العلوم الاجتماعية، فيجعم إلي ما سبق كل ما يصوغ الرصيد الكلي للعمل الإنساني ومنتجاته

الاجتماعية، في مقابل ما ينقل عبر الوراثة البيولوجية، فهي مجموع الأنشطة أوفاعليات الإنسانية التي تنجلي في السلوك العملي والعقلي معا وهو سلوك قليل للتطم والتداول من ثانيا للنظم والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والميسمية والعلمية والفكرية والفنية...إلخ، وإذا ما زودت الطبيعة الإنسان بالمواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمارها لخدمة حاجته ومطالبه، وتعد الجوانب البيولوجية في الإنسان جزءا من خام الطبيعة التي تضع للثقافة أساليب أدائها ومعاييرها.

ويضم هذا الأسلوب في المعيشة للعادة والمعتقدات والمهارات، كما ينطوي على البواعث والأهداف التي تحث على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات، المادية وغير المادية، على السواء، وبينما تحكم القوانين الطبيعية، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أي ثقافته.

فالثقافة إذن جانبان، روحي أو غير مادي، وهي القيم والمعايير والاعتقادات والتقاليد، ويمثل الجانب المادي التجسيد المحسوس للجانب المعنوي على نحو ما يتبدى في أدوات وتقنيات ومنشآت، وهذا هو ما يسمي بالحضارة، شريطة أن تستقر الثقافة في موطن محدد لايرتحل منه أصحابه أو يتحولون.

١- الثقافة والحضارة

ولكن لماذا نمنع اليوم بتوصيف الثقافة وفقا للجانب غير المادي، والمعنوي، والروحي، ولا يشظنا الجانب المادي كثيرا، بل نكاد نغفله ونهمله تماما؟؟

كانت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، قديما جزءا لصيقا بها بحيث كان من الممكن أن تتميز الحضارات بتماييز المجتمعات وثقافتها في العصور القديمة والوسطى عندما كانت المسافات بعيدة، وللتبادل محدودا بحيث تسمت الحضارات، على الأغلب، بموطنها الجغرافي أو العرقي أو القومي، أو الدينى. وعندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، ازداد انفصال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدودا، ومن ثم صارت الثقافة عنوانا لهذا الجانب غير المادي، وحينئذ بات من الميسور أن تشترك ثقافات متعددة في حضارة واحدة، بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءا لايفصل عن الثقافة.

وصالحاً نكسب مزيداً من التأكيد لذلك الرأي إذا ما تذكرنا أن لفظ حضارة هو بعينه ما يؤديه لفظاً مدنية، وتمدين في كل اللغات.
فالمسؤولية للتبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وتعذر ذلك في الجانب الروحي، اقتضت الثقافة علي ذلك الجانب المعنوي بحيث تكون لها خصوصيتها داخل الحضارة المشتركة.

٢- مستويات الثقافة وطبقاتها

فإذا ما فحصنا الثقافة في أي مجتمع أو أمة من الأمم، فسنجد ما ذات مستويات أو طبقات ثلاثة، الأول هو ما يمكن تسميته بثقافة الجسد، فجلدة المرء عشرينته، وأجلاده أعضاؤه وجوارحه، وهي التي تتحدد بالعرق ولادين واللغة بدرجات متفاوتة، وهي المرحلة الأولى في بدلية محاولات الإنسان للسيطرة علي الطبيعة توطئة للسيطرة علي غيره من البشر، عندما كان لايفرق بين فرديته وبين انتمائه لجماعة أو بدنة معينة، ولكنها ما تزال تمارس نفوذها دون اختيار أو تمحيص يجريه المرء علي صعيد الوعي والانتباه، وهي تحيز خفي يكمن تحت السطح، وقد ينفجر كالبركان في مواقف معينة لأنها تعبر عن الأغوار السحيقة للمرء التي تغلف حمماً عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي عند مواجهة احتلال أجنبي، أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية.

وعندما تواجه الأمة حالات من الهزيمة والاكسار، أو التبعة والانتصار، وتشر بأن ماركته فوق جلدتها الثقافي من قيم ومعايير، أو مواقف وأوضاع معاصرة لم يعد يسعها في التصدي للتهديد الداخلي أو الخارجي علي السواء، عندئذ يلتهب جلدتها الثقافي الذي لم تعد تصميه أردية الثقافة المعاصرة، قهر الذي يمثل المرجع الأولي أو البدائي.

والطباق الثاني من الثقافة هو الذي يمكن تسميته بالمشترك أو المتصل القومي وهو الذي يستمر ويواصل نفوذه عبر تلك الجوانب التي تتجمع وترسب عن الثقافات المتعاقبة، وتتشابك معا لتبقي حية مؤثرة، وتصد به مجموع الجوانب المشاع لدي أعضاء الأمة رغم اختلافهم وتفاوتهم، وهو بمثابة مجري جوفي أو تيار تحتي متدفق دون وعي أو تكبر في أغلب الأحيان، ويتألف من رواسب ثقافية ذات روافد متعددة، فقد تخفي العنائد القديمة ولكنها لا تكف تملأ عن مزولة تكثرها.

أما للطباق الأخير، فهو الثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة، ورغم صبغتها الخاصة الغالبة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، إلا أنها ليست متجانسة لأن الصيغة السائدة هي التي تعبر عن توجهات الفئات المسيطرة ومصالحها، ولذلك نجد داخلها أقاليم زمنية متقاربة رغم العصر الواحد الذي يحتويها، فالثقافة صيغة من صيغ الفكر والسلوك، وأسلوب للاستجابة للعالم والتأثير فيه، ومن ثم قد يستعار ذلك الأسلوب أو تلك الصيغة من ثقافة مرحلة سابقة، وتتصادم الأقاليم الزمنية في سعي كل منها إلى تخليد رؤيته الخاصة للعالم والانتصار لها، وعلى هذا النحو، تكون الثقافة متخلفة إذا ما تشبثت بجمود آلية للتذكر التي تؤدي إلى الضيق والتقليص، وتكون متقدمة إذا ما فتحت إمكانياتها للتوسع والامتداد، فهناك بعض جوانب المجتمع الذي بدأ مستقبله أو غده، وهناك من لم يبلغ أمسه بعد، ويختلف الجميع ويتفاوتون في استجاباتهم للمتغيرات العالمية التي تتجاوز حدود مجتمعهم، ويمكن أن نسمي ذلك المستوى بالمشتبك العالمي، أو المعترك الراهن أو الحالي.

ونظرا لمباداة آليات السوق للرأسمالية العالمية، وتغلغل وسائل الإعلام في كل مكان، فلا بد أن نتوقع نفوذا لأنماط عالمية مشتركة من الفكر والسلوك، وهي الأنماط التي يفرضها أصحاب المصالح العالمية كما تتمثل في الشركات العابرة للقارات، وتلح تلك الفئات العالمية على ترسيخ الاعتقاد، أو الوهم، بوجود ثقافة إنسانية واحدة، ولا أقول حضارة إنسانية واحدة، لأنها أمر وارد.

وعلى أية حال، فإن الثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة هي أضعف طبقات الثقافة التي يمكن أن تعصف بها ثقافة الجلد، كما يحدث الآن في معظم أنحاء العالم، وذلك مع انهيار الاعتقاد أو اليقين في صحة قيم الثقافة العالمية ومثلها العليا.

٣- عندما يلتهب الجلد الثقافي عندنا

ويؤدي مجمل ثقافة الجلد إلى تحويل التاريخ الفعلي إلى أسطورة تتسلل إلى معظم ما ندأوله أو نتناقله من آراء ومواقف، بل تتسرب إلى منهجنا في توصيف ما يورجها من متغيرات وتفسيرها، فتؤدي بمصدقينا وجديتنا في اتخاذ مبادرات حقيقية.

ومن أبرز قصصات الأسطورة التشخيص الدرامي، والتصنيف الثنائي للمتغيرات التي تتلخ فيها الروح، وتتحول إلي كائنات حية أو شخصيات تحب ونكره، ترضى فتغنى وتغضب فتنتقم. وأبرز هذه الكيانات الموهومة التي ابتُلت من كثرة الاستخدام ما يقال عنه الآن والآخر. ويعد هذا امتدادا لنزعة أسطورية قديمة هي الإحيائية (الأنيميزم) التي تتعامل مع الظواهر الطبيعية كأشخاص لها نواياها وحيلها. وهنا تسود الفكرة الساذجة للمؤامرة وليس الفكرة المقبولة عن المؤامرة بمعنى استراتيجية الخصم وخططه التي يمكن معرفتها أو كشفها من خلال تقاريره وممارساته المعلنه. أما المعنى الساذج الذي نستريح إليه فهو أنها خفية مستترة وتحاك خيوطها في الظلام، وبالتالي فلنما في حاجة إلي التحليل الموضوعي للبيانات والمعلومات التي تؤدي إلي الفهم واتخاذ موقف إزاءها.

وأغلب الظن أن أسطورة الأنا- الآخر اعتناق غير واعي لنسخة مهذبة من ثقافة اليهود التي تقسم البشر إلي إسرائيل والأغيار أو الأمم، وقد نقلتها ضدهم، ونحن في غفلة نلتمننتا البليدة عليهم، فنفسر كل شيء كما سبق منظر إلي ذلك في كتابه كفاحي بمؤامرة اليهود لصنع الشر في العالم، ومن أنواعه الماركسية والشيوعية، وربما نعتمد في ذلك علي اكتشاف الأدلة في كتاب زائف هو بروتوكولات حكماء صهيون.

بل إننا نصنع ذلك أيضا فيما نسميه الغرب، فهو الشيطان للمريد الذي يكتسبنا مشونة الفهم أو للمبادرة، فقد تحدثت الأمور، وصنفت سلفا، وأبست في حاجة إلي مزيد من التحليل أو التعقيل.

فألغرب أصبح شخصا واحدا، رغم كل تنويعاته، وله دور واحد في هذه الدراما بوصفه البطل المضاد، علي أن نختار لأنفسنا دور البطل التراجيدي الذي تنزل عليه المصائب من هذا البطل الشرير، وهنا تختلف فصائل الرواة فيجعل البطل الأقطار العربية، بينما يختار الآخرون دور الإسلام أو المسلمين، وبعدها ترسم حبكة الصراع بين الشخصيتين.

غير أننا ولأول مرة في التاريخ المعاصر استطعنا أن نوثر في الإعلام الغربي أو العالمي، ففرضنا عليه تسويق ممثلنا الدرامي: الإسلام والغرب، إلا أنه لتقلب سريعا بعد أحداث ١١ سبتمبر وغزو أفغانستان إلي ممثل هزلي حيث تحشد قوانا الثقافية والإعلامية وكذلك السياسية لتحسين صورة الإسلام لدى الغرب، ونترجم بالملابك لتقديم صحيح الإسلام الذي لفسده

إسلام القلة المنحرفة، فحين إذن ندفع ثمننا باهظاً، ولحسب أنه سيذهب هدراً لما سبق أن افترقناه، عن جهل وسوء تقدير، عندما انخرطنا منذ فترة عقم طويلة في اصطناع صراع درامي بين الإسلام والغرب، وتحدثنا عن حضارة الإسلام وحضارة الغرب بطريقة الطيب والشرير، صكر وحرامية، الروح والمادة، الرحمن والقيطون، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر والعياذ بالله، إلى آخر التناقضات المذكورة.

والواقع أننا لم نحترم قواعد اللعبة، أو نلتزم بجدول أعمال الحوار، فنسحب عن النصوص، في نفس اللحظة التي نتحدث فيها عن البشر المسلمين بعد وفاة الرسول، وننتقي من الواقع والحكايات ما يروقنا، لم نفرق بين الدين الإسلامي وبين أعمال وأقوال الحكام المسلمين، وهذا خلط لا يخضع للمنطق أو يسلم إلى نتيجة محددة. لا نعرف عن ندافع، عن الدين كمقيدة وشريعة كما تجلوها النصوص التي أعلن الرسول في خطبة السوادع أنها اكتملت: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" أو عن قوا من بعده فأسلبوا أو أخطأوا، عدلوا، أو ظلموا، ونجعل من أفعالهم وأقوالهم امتداداً لوحي السماء، هل الأمر من الغموض والالتباس بحيث لا نستطيع أن نميز أو نقارن بين دين الإسلام، وحضارة من الحضارات، فليس الدين حضارة، إن شئنا دقة المعنى العلمي، لأن الحضارة من صنع البشر، فالخلط بينهما يسلماً دون وعي إلى نوع آخر من الصهيونية التي تجمع الدين والأمة بمعنى البشر أو القوم. الحضارة الإسلامية حضارة مسلمين وشارك فيها غير المسلمين، ولا يصح أن تضاف أو تنسب إلى دين الإسلام بأجلاها أو تفصلها، فالمسلم يمكن أن ينتمي إلى حضارات مختلفة، ولا يفقد إيمانه إذا كان في حضارة هندية، أو أوروبية أو أمريكية.

كما لا ينبغي أن نخلط بين الدلالات المختلفة للأمة فنعاملها جميعاً بمقياس واحد، فخلط بين الأوراق مما يؤدي بنا إلى أتعس النتائج. فالأمة في النص الديني لا تعني الأمة بالمعنى السياسي القومى الحديث، بل تعني جماعة المؤمنين بالمعتقد الواحد، كما تعني المذهب في القرآن الكريم: "إنا وجدنا آباءنا على أمة" وهي التي تقابل كنيسة في المسيحية التي تعني بالسريانية الجمعية والمجمع والاجتماع كما هي في العبرية تعني

الجمعية العامة التي هي الكنيسة، وكلمة كنيسة لم تكن تعني أصلاً محل الاجتماع، بل جماعة المعتقد الواحد، أو أمة المؤمنين.
ولكننا سرعان ما نخط بين الأمة الإيمانية والأمة السياسية، فنجعل من أمة الإسلام أمة بالمعنى الحديث الذي كان يقابله في النصوص القديمة قوم، وأقوام، وهنا تفتزع أمة عند احتدام الصدام باستعارة تراث، ولملمة تقاليد من هنا وهناك، ورصها ورصفها جنباً إلى جنب، ونقوم بذلك أننا أصداً صنعا، حتى تأتي الطامة، فتدفع ثمن التفاخر والتهمج والتسلول الذي لم تكن نملك ثمن الدفاع عنه، ولم نملك أصلاً مقوماته الواقعية، فيتهلوي الصرح الذي شيدناه من فصلات وأقاصيص، وكنا نحتمي من خلقه، أو نتوهمه سلاحاً بأسراً، ولكنه ما لبث أن قلب علينا وجهه لصدورنا ليدفعنا إلى موضع الدفاع وظهرنا إلى الحائط وكلنا نصرخ من خلف القضبان في محكمة أقلام سينمائية قديمة: مظلوم يا حضرة القاضي، أنا متسامح، أنا أقبل الآخر، أنا أدعو إلى التعددية وحقوق الإنسان، أنا ديموقراطي يا بيه!!

٤- حقيقة الإسلام وحقيقة الغرب

ليس الدين في ذاته العامل الوحيد أو الحاسم لقيام الحضارة الإسلامية، وإلا لكانت مكة والمدينة هما للنموذج المثالي لهذه الحضارة، ولكن ثمة عوامل موضوعية أخرى صنعتها، وإلا لكان تدهور هذه الحضارة في القرون التالية سببه الردة على هذا الدين. وكثيراً ما نفخر بفتح الأندلس كعلامة على الأثر الديني، ولكننا نعرف أن هارون الرشيد، في قمة ازدهار الحضارة الإسلامية، كان يستميل شارلمان إمبراطور الفرنجة ليكون حليفاً له ضد حكام الأندلس المسلمين الأمويين، فالمعالم لا ترد إلى الدين، كما أن فتح العثمانيين مصر وبلاد العرب لم يكن دفاعاً عن الإسلام، وإليهم يعود التصور الغربي المظبوط عن الإسلام والمسلمين أثناء احتلالهم لأجزاء واسعة من أوروبا حتى القرن التاسع عشر، بينما الحقيقة أننا لكثرنا أيضاً نحن المسلمين العرب بفظلتهم وجهلهم وتخلفهم.

واقعد أنت عوامل موضوعية، يمكن أن تخضع لبحث علوم السياسة والاقتصاد، إلى تخلف شرق أوروبا، وكذلك أقطار الشرق العربي، والقارسي والهندي والصيني، وجنوب البحر المتوسط، وذلك في الوقت الذي شرع فيه ما يسمى بالغرب الأوروبي في النهوض من عصوره

الوسطى بنشأته الرأسمالية التي سبق أن ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية بما يسميه راندال روح يكون التي تطمح إلى توسيع حكم الإنسان وسيطرته على الطبيعة، وعاونها على ذلك تعدد مراكز الحوار في صقلية والأندلس ونشاط حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية. ولم يكن نداء العودة إلى الأدب القديمة الإغريقية والرومانية، إحياء عنصرياً - لأسلاف مزعومة - لأنها لم تكن عودة إلى النصوص، بل كانت استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك للتقاليد القديمة من قبول صريح للحياة، واختيار نقدي لكافة المشكلات السياسية والأخلاقية، والاجتماعية، وجسارة فكرية حازمة في البحث، واستعداد للمضي إلى الحد الذي يفرضه الحوار. ولم يكن ذلك متاحاً إلا بعد أن تجلّى الحوار للموضوعي مع الشرق على ساحة مادية وفكرية جديدة جري فيها التبادل بين السلع التجارية والمجزآت الفكرية مما غير من علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض الآخر وأنشأ فئات بورجوازية جديدة اتخذت من العودة إلى الأدب القديمة ذريعة وقناعاً وشعاراً يغلف تمرداً، وتحول قيمها، ووعيها الجديد للإنسان. ومهما يكن من أمر، فإن الحركات الكلاميكية، والعلمية والإصلاحية الدينية كانت رواد صبت في مجري ولحد شقه من قبل الحوار والتفاعل السابق بين الشرق والغرب.

ولكن ما لبث أن تسارع إيقاع التقدم للإنجاز الغربي الذي لندفع بصحوة الشخصية الفردية، وتكون الدولة القومية وحفزه القيم الرأسمالية من حرية المنافسة والرغبة المحمومة في الفتح والغزو. ورغم أن هذا المنحى الجديد يقوم على الفردية والعصامية إلا أنه كان يستهدف العالمية لأنها المجال للفسيح للطموح للكشف، ولتملك، والغزو، أي الاستعمار بحجارة موجزة، وبذلك أصبحت الظاهرة التي نشأت في الغرب منذ عصر النهضة لأسباب موضوعية وليست دينية، ظاهرة إنسانية عالمية ولا ينبغي أن يستغنى ذلك مشاعرنا، فالدين المسيحي الذي يدين به الغرب صادر من شرقنا، إلى جانب كثير من الإنجازات الأخرى التي يعترف بها المفكرون الغربيون دون غشاضة.

ولقد علمتنا الحضارة الإسلامية العربية إبان صعودها أن صحة الفكرة، أو كفاءة الإنجاز لا تقلس جدارتهما بمسقط رأسيهما، بل بما تجلبه من مصالح ومنافع، كما أن الدين، بحكم تعريفه دعوة عالمية لا فرق فيها بين عربي وعجمي أو غربي.

وعلى أية حال، علينا أن ندخل إلى المنافسة التي تتطلبها الرأسمالية في كل تطوراتها. والأمل الوحيد في البقاء على قيد الحياة هو أن نصنع رأسماليتنا القادرة على فك قيود التبعية. وعلى هذا النحو سيكون الصراع أو الصدام أو المنافسة، كشأنه في جميع الأزمان، بين مستويات مختلفة من النمو أو التخلف مادياً كان أو فكرياً وليس دينياً.

ولا مبرر للخشية على عقائدنا، إلا إذا كان البعض يراها شيئاً مادياً لا يستطيع الصمود إلا إذا حفظناه في حرز مكين وأشرعنا السيوف دونه. ونحن مدعوون للمشاركة في الحضارة العالمية، ولا أقول الثقافة العالمية، عن طريق المنافسة وفقاً لشروط اللعبة وقواعدها، كما لا ينبغي أن نتصالح خوفاً على هويتنا، لأن الهوية هي ما نصنعه بالفعل، أو نبدعه، وليست بطاقة شخصية، أو حجة ملكية قديمة نخشي عليها من الضياع إذا ما شاركنا في مباريات الحضارة العالمية.

الفصل الثاني

نقد الأوهام والأساطير الثقافية

١ - التاريخ والأوهام

لعلنا في حاجة إلى إعادة النظر فيما ألفناه من مسلمات أو بديهيات، وذلك كي نتقهم ما يجري في العالم اليوم من حادثات تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير.

وأغلب الظن أن أية محاولة لإعادة النظر أو للتشكيك فيما ارتضاه أو اعتاده الجمهور لابد أن توصم بالبعد عن الواقع والاحتشام إلا أننا لا نري بأسا في هذه الوصمة لأن فضيلة الواقع والاحتشام في شئون الفكر والبحث إنما تعبر عن هوية مستعارة من المجموع، وصاحبها وطن انتسبه لإحدى القبائل الفكرية الكبرى، ويكشف عن انتمائه لأغلبية موقرة، ويقوم بذلك حاجزا منيعا ضد النقد طالما أن حديثه منفق عليه بين جمهرة ذات شأن. ويضاف إلى ذلك، أن متسربل الواقع يدعي عادة الانصراف عما تضطرب به الحياة فلا تنفضه إلا حقائق الأمور، وما يقترن بها من مثل عليا وقيم أصيلة، مطمئنا إلى أنها انحدرت إليه ممن أورثوه إياها وغدت من بين ما يمتلكه، أو يحرمه، أو يتحدث باسمه!

ولسند إلى ما يحدث اليوم، في الشرق والغرب، في الشمال والجنوب فتصيينا للدهشة، أو بالأحرى للصدمة، لما نشاهد من مقاتلين في كل مكان وقد انحصرت عنهم الأقنعة التي لم تعد تخفي ما استتر من قبل من رغبة كل منهم في السيطرة على الآخر بكل ما يتاح له من وسائل، ومبعث للصدمة أن ما يجري الآن من صدمات عرقية أو طائفية يمتد إلى المجتمعات التي اعتدنا الاعتقاد بأنها قد قطعت شوطا طويلا في المدنية الحديثة.

فكما كان يمر دون أن يلتفت الأنظار في بعض البلدان للمتخلفة، أو ما كنا نسمي به في العصور القديمة أو الوسطى، أصبح اليوم أمرا متكررا

الحدث في أوروبا وبريطانيا وأمريكا وبلدان الاتحاد السوفيتي السابق علي نحو ما يولجنا من تفجر النزاعات الأصولية في العالم أجمع بصورة لم نعهدها من قبل.

ولاريب أن هذه لحظة تاريخية مفردة ليس في وسعنا أن نسلوها في نسق تفسيري قائم، أو نجعلها حدثا مطردا في مسار تاريخي معلوم، ومن هنا تنشأ الحاجة إلي إعادة النظر في مسلمتنا، ومن ثم ينبغي علينا أن نطرح الأسئلة السالجة والبرينة من أية إجابات سابقة.

لماذا لا تكون اللحظة للراهنة لحظة كاشفة عن أخطاء في تصوير الثقافة الإنسانية أو تفسير مراحل التاريخ؟ ولماذا لا تكون تلك اللحظة نتاجا واعيا أو غير واع لانقشاع الأوهام عن تصوراتنا السابقة التي انزعت لطول ترددها والإجماع عليها مصدقية لاتجدر بها؟

وقد تيسر لنا المقارنة بين التاريخ المحكي، أي التاريخ، وبين التاريخ الفعلي الذي نحن في سبيل لتجرحه لتفسير مختلف للممارسة الإنسانية.

فالتاريخ الفعلي شبكة من التفاصيل والوقائع المتعددة مثلما نحيها اليوم في عصرنا الراهن، أما كتابة التاريخ فتختار ناظما أو محورا يضم تلك التفاصيل والوقائع في إئتلاف أو مسار معين هو الذي يحدد الدلالة التي يفضلها المؤرخ، فتجري إعادة بناء الوقائع والملابسات، وتقسيمها إلي جوهر، وأعراض تدور من حوله، فيختار المؤرخ من بين الوقائع وللشخصيات والحوادث ما يصلح في نظره جوهر أو نواة أو بنية أساسية تعاد صياغة غيرها من الوقائع بوصفها عرضا أو مظهرا. ويتعامل المؤرخون مع الحوادث كما لو كانت برادة حديد لاتستعيد انتظامها إلا في دائرة المجال المغناطيسي باستخدام قضيب مغنط هو الذي يصبح المحور أو الجوهر أو البنية الأساسية. وتتباين مؤلفات المؤرخين بتباين ذلك الجوهر المختار الذي يد عند كل منهم حقيقة موضوعية فرضت نفسها عليه فرضا، وعلي هذا الوجه يعاد النظر أو تراجع العلاقات بين هذه وتلك من الوقائع وفقا لكل تصنيف. ولاشك أن هذا الأسلوب المألوف في التاريخ يحين علي فهم واستيعاب شتات الوقائع، كما ينزل صعاب التعامل معها، إلا أنه ينتج أنواعا متضاربة من إعادة بناء الوقائع التاريخية.

ونستخلص من هذا شيئا أخطر وأفذح وهو أن البشر في تعاملهم وتواصلهم بصطلعون أوهاما لا مندوحة عنها في تشكيل ثقافتهم ويشبه هذا

ما يصطنع في الأدب القصصى بوجه عام، فنظرتنا التي نرتاح إليها في تناول معطيات الواقع يغلب عليها ما اصططح عليه بالعدالة الشعرية أي الفنية، التي تقوم بالتوزيع المثالي للثواب والعقاب عند نهاية العمل الخيالي.

ولا أعني بالأوهام هنا معناها للشائع، أي الخروج عن الواقع وخداع الذات، بل أعني بها صنعة الإنسان التي يضفيها علي للوقائع كمادة خام ليجعل منها واقع إنسانية ثقافية. وهي بعبارة أخرى، للتعامل مع الواقع بأسلوب الفن دون أن يكون للناتج أصلا فنية، وهو ما نجده بارزا واضحا في الأساطير القديمة التي نتعامل معها اليوم كأعمال أدبية، ولكنها لم تكن كذلك عند أصحابها الأصليين. ويبدو أن جهودنا وإنجازتنا الثقافية التي نؤثرها بإعزازنا وتقديرنا ستتحوّل عند الأجيال التالية إلي نوع من الأساطير، ولكن بعد أن تعبر للحظة المحتكمة الحالية. وقد اقترنت نشأة هذه الأوهام بمسيرة الإنسان في صياغة ثقافته، بمعناها العلمي، أي باعتبارها أسلوب الإنسان الخاص في الحياة الذي يختلف به عن سائر الأحياء، وكانت هذه الأوهام ضرورية لتوزيع مبادئه في هذا العالم، وتوسعة نطاق سيطرته علي الآخرين.

فالذي جعل الإنسان مختلفا عن غيره هو سعيه للسيطرة علي الطبيعة من خلال سعيه الدؤوب للسيطرة علي غيره من البشر، فكل لبنة من لبنات الثقافة الإنسانية مصنوعة من رغبة الإنسان في السيطرة علي الإنسان، وإخفاء هذه النواة المركزية لكل تصرفات الإنسان تمت صياغة الكثرة من المثل والقيم والمبادئ التي تختلف أحيانا من مرحلة إلي أخرى، أو تتخذ هياث متعددة. ولقد كان هذا شأن الإنسان دائما في ممارساته، فالحب، علي سبيل المثال، نواته الأصلية هي الجنس، ولكن سرعان ما كساه الإنسان ثيابا لا تزال تستكثف ابتداء من الغلالات التي تشف عن نواته في العصور القديمة، إلي المعاطف الثقيلة التي تكاد تخفيه ليصبح الحب تضحية وتساميا عن ابتذال الوصال أي الاتصال الجنسي.

ولا تعني السيطرة علي الآخر لتهامه وتكميره، بل تعني القدرة علي الامتداد والتوسع بمقتضي ما يستقطعه من الغير ليلحقه بذاته فتغدو أكبر وأشمل، وهو ما نراه متحققا في كل صور الثقافة كالنظم السياسية والاقتصادية وغيرها مما يؤلف للعالم الإنساني دخال الطبيعة، وهو نفسه الثقافة.

٢- الخيال، والعقل، والقيمة، والحقيقة

لـخيال أصل الثقافة الإنسانية وجذرها، ففي نطقه الموهوم يتم تحقيق الغايات التي هي امتداد نحو المستقبل، والأفعال الإنسانية جميعا تنصف بهذا الإسقاط على المستقبل الذي لم يحدث بعد، والخيال تصور، أي خلق صور. وللصورة المتخيلة التي لفصل الإنسان بموجبها عن المشهد الطبيعي، وحقت سيطرته عليه مؤلفة من مكونات ثلاثة: إطار يفصل محتواه عن المسدح الخارجي، وليس مجرد حد يحصر داخله ما اقتطعه من أجزاء المشهد بنفس الترتيب القطعي الموجودة عليه، وعناصر أو محتويات مختارة من هنا وهناك، وعلاقات جديدة بين هذه العناصر تقيم ترتيبا وانتظاما جديدا لها. فالخيال إذن إدراك أو تصور للغائب عن الإدراك الواقعي لأنه تصور للغاية المنشودة وهي في سبيلها إلى التحقيق، أي أن تحققها الفعلي لا يزال غائبا غير مائل في الواقع، وينظر الإنسان بهذا الخيال إلى الأشياء جميعا بوصفها ممكنات، أي يمكن أن تكون علي نحو آخر مختلف عما عليه في الواقع.

فالخيال هو الذي يخرق عتمة أو ظلمة الأشياء وغلظتها وضرورتها وجمودها علي ماهيات ثابتة لينزوها، ويعتجها، ويلوكها ليصور منها شيئا جديدا يحقق به غايته، فهو مهاد الإبداع، بل هو أيضا، بوصفه استحضارا للغائب، أي جعل الغائب حاضرا، منتج للغة وكل أدوات الاتصال، فالإنسان يختلف عن الحيوان في تواصله مع أفراد نوعه باللغة التي هي منظومة من العلامات والرموز، بينما يستخدم الحيوان أفعالا حسية بما يريد أن يبلغ به أفراد قطيعه أو سربه عن طريق الحركات أو الصيحات أو الرائحة، وليس في مقنوره أن يتعامل مع أشياء للطبيعة أو يعجز عنها في غيابها، علي حين أن الإنسان يستخدم للكلمات، وهي نوع من التمثيلات، أي استعادة المثل أو الحضور، فيتعامل مع ما هو غائب بما يستحضره من كلمات لا علاقة لصروفها بأصلها الحسي، ولا تشير إليه في حالة وجوده الفعلي فحسب، ولأن اللغة محررة من الواقع المباشرة، ومستولدة من رحم الخيال، فإنها تقوم بوظائف متعددة منها الاتصال، والتعبير، والدعوة إلى سلوك معين. ولكن سرعان ما ينسي ذلك الأصل الخيالي، فتتحول اللغة، في وهم الإنسان إلى بديل للواقع، وتصبح أداة من أدوات سيطرة الإنسان علي غيره من

البشر من خلال تنظيمها للأشياء والأفعال وخلع قيم معينة عليها، وتقوم بذلك بدور الوكيل الثقافي في الصراع المادي بين البشر.

ويشبهه المنسق اللغوي كل الأنماط الثقافية الأخرى من جهة إنشائها شكلاً وصياغة محددة للممارسات الإنسانية تخرجها عن أصولها الحيوانية، كما تتجدي في أنساق أو طقوس الزواج، والوفاء، والميلاد، والطعام، والحرب، والإنتاج وغيرها، فكل مجال أو فاعلية إنسانية في زمن معين أو مجتمع بعينه شكل أو إطار خاص من التواصل الذي قد يتبدل أو يتطور بدرجة أو بأخرى.

وتترتب هذه الأطر والأشكال من التواصل من حيث درجة انتشارها وامتنادها حتى تصل إلى أكثر الأشكال أو الأطر عمومية وتجريداً، وهو الاستدلالات المنطقية الفارغة من المحتوى لقبليتها للتطبيق على كل مجال بمقتضى اتساعها وشمولها. وهذه العملية أو هذا الإطار هو الذي نسميه عقلاً، ولأنه لا يتطور أو يتغير إلا عبر حقبة زمنية طويلة جداً وسخ الاعتقاد أو الوهم بأنه واحد، ثابت، أزلي، ولقد علون على هذا الاعتقاد طبيعة اللغة التي تحول العلاقات والأفعال إلى كيانات توهم بقشبية، فالعقل إذن هو الذي يقبأ قمة أطر الاتصال بين البشر بوصفه للقواعد أو القيود الملزمة لعضوية الإنسان للصحيحة بمجتمعه، وإلا عد مجنوناً أقرب إلى الحيوان.

وما لمصطلح عليه بالتقييم لا يفلت من سطوة الخيال، فالضرورات التي تتحول إلى ممكنات أو مادة عقل لابد أن ينقضي منها ما يصلح أن يكون وسيلة إلى تحقيق الغاية، ومن ثم تتفاضل الممكنات وتترتب، ويقبل بعضها وينبذ غيرها، وهذا تتسأل القيمة التي هي وعي بالممكنات، واختيار للغايات والوسائل للتأثير في العالم، والسيطرة على غيرنا من البشر. وعلى هذا الوجه تصبح القيمة طابع وجود العالم بالنسبة للإنسان من حيث أن العالم هو ممكنات متفاضلة مترتبة، كما تكون أيضاً أسلوب وجود الإنسان إزاء العالم حيث يفتقر بعض جوانبه، ويحتقر غيرها.

وربما ينبغي علينا أن نفرق بين أمرين طال العهد بالخلط بينهما وهما الواقع أي مجمل الأشياء، والحقيقة أي الحق والصدق. فالواقع هو الأشياء أو الأمور أو ما يحدث من وقائع تهمنا، أما الحقيقة فهي وصف لأحكامنا واعتقاداتنا عن هذا الواقع، وبالتالي فليست

الحقيقة كيانا موجودا هناك، علينا أن نكشف عنه الغطاء، أو نلتهث خلفه حتى نلحق به، بل هي وصف لما نعتقد، فما هو ملائم هو حق وإلا فهو باطل، وبذلك تتعدد الحقائق وتتضارب بالنسبة لأصحاب الأحكام والاعتقادات، وكم من دماء سفكت في الخلاف حولها.

وتحمل اللغة مسئوليتها عن ذلك لأنها تجعل من وصفنا لأرائنا كلمة أو اسما فتتوهم أن هناك مقابلا كيانيا وعونيا لهذه الكلمة أو الاسم. وأكد أسمع من يحتج علي ما قدمت من شطط أو سرف بما يصنعه العلم، وحسبه في هذا الاحتجاج أن يشير إلي الحقائق العلمية.

بيد أننا لا نستثني العلم من مزاعمنا هذه، فعلم الطبيعة ليس هو الطبيعة نفسها بل هو طريقة معرفتنا بالطبيعة، وهي ممارسة إنسانية قابلة للتعديل والتبديل. ورجل العلم يفرق بين عالم الحس، أي عالم الأشياء أو الواقع، وبين الصورة العلمية الخاصة بفرع علمه، وهي التي يعمل في نطاقها، وتطور من مرحلة إلي أخرى بنيل أن الصورة العلمية لدي بطليموس ليست بعينها عند نيوتن أو بلانك وآينشتاين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن العلم لا يتقدم إلا من خلال التكنولوجيا التي هي تطبيق للنتائج علمية سابقة وباعث علي اكتشاف نتائج لاحقة، وللتكنولوجيا، كما هو معلوم، ليست من بين قرارات العلماء، بل هي بيد النظم السياسية والعسكرية والاقتصادية بل والمقاتنية أحيانا، والهدف منها في نهاية الأمر إتاحة أكبر قدر من السيطرة علي الطبيعة من ثلها إحكام السيطرة علي الغير من بني الإنسان.

٣- الحداثة وما بعد الحداثة

خضع البشر خلال تاريخهم لصور متعددة من السيطرة بما تحمل من أوهامها الخاصة، بالدلالة التي أسلفناها للأوهام، وتوزعت هذه السيطرة في أقاليم لكل منها نسق ثقافي، وإن حاولت كل من هذه الأقاليم أن توسع من رقعتها علي حساب غيرها، إلا أنها لم تستطع أن تمتد علي العالم كله، حتي توغلت الرأسمالية الغربية، لعوامل متعددة فكانت أن تتسلط علي العالم بأسره.

وقد أفلحت الرأسمالية إبان صعودها ومقاومتها للثقافات الصابقة، في تقديم نسق ثقافي جديد بمنظومته الخاصة من القيم والمعايير مثل الحرية

الفردية والتمثيل اللغوي والنظرة العلمية وغيرها، ولكن بعد أن تربعت علي القمة وتسالت بسيطرتها علي كل شئون الحياة، وأشعلت الحروب وغزت الشعوب، اكتشف أنصار الحداثة في الفكر والفن من دخل الغرب الرأسمالي نفسه، ببعض أوهام عالمها، فظهرت الدادية احتجاجا صارخا ضد الثقافة السائدة، ثم تهذب الاحتجاج في صورة السيرالية التي حاولت أن تبني عالما فوق الواقع المفعم بالأوهام. كما سادت تيارات التخريب والتجريب التي حاولت فضح الأوهام المستقرة بعقد علاقات جديدة غير مألوقة بين مفردات معيشة معتادة. وكذلك ظهر أدب أو مسرح اللعب أو اللامعقول الذي نشأ نتيجة لززع الدلالات السابقة المستقرة لأدوات التواصل وأساقها لكي ينكشف عالم مختلف لا ينتظم في سلك القواعد السابقة، بل إن الزعم بافقد المعنى في كل شيء إنما هو خطوة لاكتشاف أننا الذين نصنع المعنى، ومن ثم فينبغي رفض لغة التواصل التي تتطوي علي سيطرة دلالات فئة أخرى تحاول أن توهمنا بأن لغتها تعبر عن الحقيقة.

ثم سرعان ما احتل ما يسمى بما بعد الحداثة ولجهة المسرح الثقافي. والفرق بينهما أن الحداثة كانت تحاول أن تستبدل بالعالم الزائف عالما أكثر حقيقة، وبذلك كانت تحمل طابع التمرد والنضال، أما ما بعد الحداثة فقد رفضت الأوهام في وجود عالم موحد متسق ملمسج، ولكنها لم تقدم بديلا، فاستسلمت إلي التعبير عن التكمير، ونقض البناء، واللاترابط، واللامركز، وما لا يمكن تخيله، وتجاوز الذات، والانقسام، والتفسخ، والانفصال، واللاعقلانية، كما فصل إيهاب حسن فيه، وكأنها بذلك تتحدث عن الأصل قبل أن تغزو الأوهام الإنسانية التي أثبتت في نظرها فضلا ذريعا.

وعندما تنقزع الأوهام أو عندما يهتز اليقين بالمسملمات الثابتة تنفرط المؤلف أو الاستجابات المتعددة، ولكنها رغم اختلافاتها، تتعصم جميعا بملاذ مشترك يتعاملون معه سواء في الغرب أو الشرق بأساليب متنوعة، ويتجلى هذا للملاذ المشترك في التركيز علي الجسد، وإغفال الزمن.

فالعودة إلي الجسد هي بمثابة العودة إلي الأصل الذي أبهظت الأوهام كاهله، وفي الزمان هو الارتداد إلي البكرة الأولى.

ويرد الاختلاف والتنوع في أساليب الاستجابة في المجتمعات الشرقية والغربية، يرد إلي اختلاف لغاتهم الثقافية حيث نجد في الغرب مثلا أفكارا عن نهاية التاريخ، كما نجد لدينا من يلغي التاريخ لحساب وهم قديم.

وبالفنية للجسد، نجد بعض الغربيين يتعاملون معه علي أساس فني، في أدب ما بعد الحداثة أو علي أساس إطلاق كل حريات استخدام الجسد بحيث لا يفرق بين السواء والشذوذ، أما عندنا فقد يستخدم بوصفه مجتلي للبرنامج اللينسي المنشود بإطلاق للحية وارتداء الجلباب، كما أنه حامل للفكرة والمعتقد ولا بد من تصفية جسدية لمن يحملون فكرا آخر.

ومهما يكن من أمر، فإن موجز زمننا هو أن محرك الفاعلية الإنسانية هو السيطرة علي الغير من البشر، وتتعدد أدوات السيطرة ورموزها، وتختلف هذه الأدوات تغليفا مثاليا هو ما نسميه بالأوهام أو الأنساق الثقافية. وربما نتبين ذلك في بعض أساطير متقينا للعصرية وبطبيعة الحال لم يصف مبدعو الأساطير القديمة أعمالهم بأنها أساطير لأن مفهوم الأسطورة، مهما تنوعت وتعارضت تفسيراتها العلمية، وصف لاحق لما كان يعتقد الأولون أو القماماء بصحته وصنقه.

فلذا ما استخدمناه الآن فلنا نصف به أوهاما تكررت في إهاب للرصانة العلمية.

ولا تروج الأساطير العصرية إلا حيث يفتقد الحوار العقلاني الرشيد، وتسود الأماني بدلا عن الفعل والمبادرة، أو تنشط الطموحات الفردية في اللهفة علي قيادة الفروغاء حيث يترعب الجهل رسخا مطمئنا.

ولعل ظروفنا معينة قد حالت بين المتقنين وأداء دورهم، كما أن كثيرا من التسعرات قد هوت علي الناس من قمم السلطة، وتكلم الناس علي تدولها والمرتلة بها دون حوار سابق أو اقتناع، فقد أدب ذلك إلي الألفة والاعتقاد علي انفصال خطاب المتقنين عن الواقع الفعلي أو الفكر العلمي معا علي السواء.

وأعري ذلك بعض المتقنين علي أن تكون لهم بضاعتهم الخاصة التي لا يشترط فيها الإشارة إلي الواقع، أو الالتزام بالأسلوب العلمي ومن ثم أغرقت أسواق الإعلام بأساطير عصرية اكتسبت أهميتها وروجها من كثرة التردد والتكرار، والإلحاح علي الأذن والعين.

أسطورة العصر الذهبي

يمكن القول أن الماضي كله يصاغ كما تحكي الأسطورة التي توزع الأدوار الرئيسية والشأنوية كما يراها المؤرخ، وتكتسب مصداقيتها بكثرة

تكرارها، فذلك ييسر فهم شتات الوقائع وتأثير التفاصيل، كما يسلم إلى التعامل للهيئ المريح معها.

فالأسطورة، بوجه عام، صياغة أو قراءة لبعض أحداث الماضي في لغة الحاضر وأمانيه، فهي لاكتسب دلالتها من المنطق والواقع بقدر ما تستدنيه من قيم الحاضر ومثله العليا.

ومن هذا للتصور الأسطوري تضفي للقادمة علي بعض الشخصيات أو الحوادث التي تعد جوهرًا أو محورا للتحويل إلي رموز تزرع من سياقها الزماني والمكاني الذي تتشابه معه، وتفرز وتعرل من بين ركاب المفردات للوقائعية لتشكل صورة تاريخية تفرق بجلاء بين الأرضية للباهة، وبين تلك المعلم المنتقاة التي تصطبغ حينئذ بألوان حادة لاصعة. ومن ثم يكون للفرار بين مؤرخ وآخر في انتقاء المتغيرات، أي المفردات للوقائعية التي يجطها أرضية محايدة متجانسة، ويؤثر غيرها لتكون معلم أو مراحل بارزة مؤثرة.

ويترتب علي هذه الصياغة الأسطورية أن يكتسب القديم المختار قداسة تتجاوز بمعاييرها مقاييس العلم الموضوعية، وتغنيها من مشقة مواصلة البحث وما يقترن به من معاناة للشك والافتقاد لراحة اليقين.

فالعصر الذهبي الموهوم ليس واقعة تاريخية بالمعني العلمي بقدر ما هو مجال قيمي محتجب غير معان لأنه خلاصة منتقاة علي نحو متميز من وقائع صرفت عن موارعها المكانية والزمانية الأصلية، وصنفت من علاقاتها الاجتماعية والسياسية والشخصية بحيث أصبحت مثالا نموذجيا منتزعا من تفاصيله المسببة، ليعود مقياسا لكل وقائع لتاريخ مثلما يستخدم البعض مفهومات مثل حزب الله، وحزب الشيطان، المجاهدين والمنافقين (أي أنصار حزب مجاهدي خلق في إيران) والفتنة بدلا من الثورة.. كما تحل أمريكا موقع الروم القديم، والاتحاد السوفييتي السابق موقع الفرس، أو يدمج المجتمع المعاصر بالجاهلية...إلخ.

وتنتهي أسطورة العصر الذهبي إلي عالم سحري يستبدله المنقف أو الداعية المعاصر بالعالم الموضوعي الذي يمكن أن تحلل عناصره ومتغيراته وتفسر بمعزل عن رغبتنا تمهيدا للتنبؤ بها، علي حين تسود العلاقات للشخصية بين عناصر ذلك العالم السحري بما تحمل من عواطف

والفعالات تؤلف حركتها الدرامية التي تصنع منها أسطورة في نهاية المطاف.

ويفترض أصحاب أسطورة العصر الذهبي أن لحظة من لحظات الماضي هي مستودع أو ترساة علينا أن نقرغ جميعا لجرد ما فيها، وتصنيف محتوياتها لاختيار ما يصلح لحل مشكلاتنا المعاصرة. كما يفترضون دلالة معينة للزمان تفقده حركته وتكفقه لتجعله مجموعة انقطاعات عن النبع الأصلي الذي يتخذ إطارا مرجعيا لقياس كل لحظات الزمان. وهنا يضيف طابع للثبات والإطلاق، بل والتقييد أيضا على كل ما ينسب إلى ذلك العصر الذهبي!

أسطورة الوسطية

ربما أدى تعدد المواقف إلى شعور بعض المتقنين بالمشقة في الاختيار من بينها فصموا إلى تجنبها بالاحتماء بنزعة توفيقية أو توفيقية تصف الثقافة العربية حيناً، أو الإسلامية حيناً آخر (وفقاً لمساحة جمهور القراء المتوقع) بالوسطية.

فمن الوجهة المنطقية تفترض الوسطية أن الحقيقة تقف في منتصف الطريق بين ضدتين أو طرفين، هذا إذا كانت توفيقاً، فإذا كانت توفيقاً، فإن الحقيقة سلة يلتقط منها الأفضل ما أنتجته للمواقف جميعاً.

وعلى هذا الوجه، تفترض الوسطية أطرافاً سابقة ثم يأتي دورها لتقف في وسطها، فهي إذن وصف لاحق، بعدي، رهين بموقفين سابقين أو مواقف سابقة، وهي جميعاً متعارضة متطرفة، فتحل موقعا بين إفراط وتقریط. والواقع أننا لا يمكن أن نقبل وجود ثقافة عربية متميزة لامتلاك من أمرها شيئا إلا أن توفق بين ضدتين أو أضداد، فهذا وصف سلبي يعبر عن موقف يؤثر الاعتدال والتوسط بين معسكرين، ولا يلبق بنا أن ننقل مفهوم عدم الانحياز أو الحياد الإيجابي الذي يفترض وجود الاتحاد الموفيق بيني وأمريكا، أو المحور والحلفاء من قبل، إلى شئون الثقافة، فهذا الوصف يفتقد الإطار المرجعي الخاص لأنه يفتقر أو يتطفل على أطر مرجعية سابقة خاصة بأوضاع تاريخية وسياسية واجتماعية معينة، ويحاول أن يقف في منتصف المسافة بينها.

كما لا يفيدنا في هذا الصدد أن نستعير مفهوم أرسطو الأخلاقي عن الفضيلة بوصفها وسطا بين رذيلتين، ونطبقه على سائر مجالات الثقافة ببساطة ويسر فهذا نوع من الكسل العقلي الذي يوشك أن يكون نفاقا سياسيا. فإذا ما حاول بعض المستثمرين للنصوص الدينية أن يفحما قائلا: ماذا نصنع بقوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس (١٤٣ البقرة)، فليس لنا إلا أن نحيله إلى كتب التفسير التي شرحت للفظ "وسطا" بما كان يستخدمه الرسول (صلي الله عليه وسلم) وجماعة المسلمين عند نزول القرآن قيل أن يتصل مفهوم أرسطو عن الوسطية إلى ثقافتنا العربية، فعلى سبيل المثال، لا الحصر، يفسرها الزمخشري في كشافه: خيارا وفضلا وعدولا، ويفسرها ابن كثير: خيار الأمم، والوسط هنا: الخيار والأجود، كما يقال قرش أوسط للعرب نمبا ودرا، أي خيرها، وكان رسول الله وسطا في قومه، أي أشرفهم نمبا كما جاء في تفسير الجلالين خيارا وعدلا، أما المفسر المحدث فريد وجدي فيقول: خيارا أو معتدلين متحلين بالعلم والعمل.

ولا أحسب أن وصف ثقافتنا بأنها خير الثقافات يضيف شيئا أو يميزها عن غيرها.

ومهما يكن من أمر معنى الوسط في القرآن الكريم، فإنه يشير إلى سياق الإيمان والعقيدة الذي جاء فيه الإسلام خاتما، بعد عقائد أو مواقف سابقة كان ينبغي أن يتحدد موقعه منها، وأغلب الظن أن نقل اللفظ في سياقه الديني إلى سياق الثقافة المضطرب بالجديد من المتغيرات لن يجدي شيئا.

أسطورة الأصالة والمعاصرة

نوع من الرصف أو اللصق اللفظي الذي يجمع للتناقض معا في صرة أو جراب واحد مثلما نجتمع بين ما يسمى بالتراث والتجديد، والاتباع والإبداع، الخصوصية والعالمية... إلخ، وهو حل يسير هين ككل ضروب التوفيق والتفريق التي تخلق وهما بالإنجاز، وتقتصد في إنفاق الجهد والبحث في مواجهة الخصومة.

فإذا ما أمعنا النظر في المفهومين المتلاصقين لوجدنا أنهما لا يميزان شيئا، ولا يضيفان جديدا، كما لا يرفضان شيئا فهما معا لا يدعوانا إلى أمر

دون الآخر، وجمعهما معا علي صعيد واحد لا يمثل موقفا محددا ينبغي أن نتخذه.

فالأصالة إذا كانت تعني التمسك بالهوية، فهذا شيء لا جديد فيه، والمعاصرة إذا كانت دعوة إلي أن نتوأم مع تغيرات عصرنا فذلك أمر محمود لا خلاف حوله.

ولا بد إذن لكي يحمل هذا القول مغزي أو دلالة أن يشير علينا بما ينبغي أن نأخذ أو نترك، فهذه مسألة ترتد إلي البرامج المختلفة التي يتقدم بها المواطنون في نطاق المجالات الرئيسية للمتعددة للممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فحينئذ يصرح بالخلاف في الاجتهاد، وهو ما يتجلى في الأساليب المتنوعة لطرح المشكلات الحقيقية، والبرامج المقترحة لحلها، فلماذا في حاجة إلي تديد مفهومات نصف بعضها إلي جوار بعض، ونشير للشغب بينها عوضا عن مواجهة المشكلات الفعلية والسعي إلي الخروج منها.

وبدلا من البحث عن دلالة للمفهوم الذي نضعه، ثم نختلف حول تعريفاته واشتقاقاته، ونمضي الوقت في مناقشة دلالاته، وننطق للجدد والطاقة في توزيع الأنصبة علي ما يخص الأصالة، وتلك التي تنسب للمعاصرة، بدلا من ذلك، علينا أن نتصدي للواقع الراهن نفسه، ونزال مشكلاته في مجالاتها الأصلية، وتخصصاتها المحددة، بعيدا عن اللاتفات اللفظية التي لا تعني شيئا بعينه يمكن الخلاف أو الاتفاق حوله في حوال جاد.

أسطورة الغزو الثقافي

لا مسندوحة عن الإقرار بأن الثقافات جميعا قد تبادلت للتأثر والتأثير بطرق متعددة منها السلمي ومنها المسلح، ولا تخلو ثقافة قائمة من عناصر دخلتها عنوة أو طواعية، وما يدخل عنوة هو ما يجدر أن نطلق عليه الغزو الثقافي أما ما يتسرب دون سلاح قليس غزوا، بل اختلرا من فئات محلية تؤثر مصالح مادية أو غير مادية مقابل فئات ومصالح أخرى. فالغزو إن كان ثقافيا فلا بد أن يكون مفروضا بقوي أخرى غير ثقافية لأن الثقافة أمور تخص العقل والوجدان أي الوعي.

وافتراض الغزو الثقافي دون قوي مادية أي دون قهر، إنما يفترض
أمورا غير مقبولة علي الإطلاق أهمها:

١- أن المواطن خامة طبيعة بلا شخصية، أو هو بالأحرى جوال فارغ
يمكن لأي عابر سبيل أن يحتوئه ببضاعته الفكرية، وبالتالي علينا أن نطلق
الحدود دون الفكر الدخيل، أو أن المواطن مريض يخشي عليه من لفحات
الهواء، ومن الخير إغلاق النوافذ تحسبا للتيارات الوافدة التي قد تسبب له
التهابا عقليا أو فكريا وخيم العالقة.

٢- أن للشعو السيئ الذي ينبغي مقاومته هو دائما وافد من خارج
الحدود، لأن العدو يتربص بنا للتسلل إلي عقولنا للقارعة لكي يملأها
ببضاعته الثقافية. أو أن ما نتداوله من وسائل أو معارف ثقافية ليست في
حاجة إلي مزيد. أو إنه أفضل مما يتداوله الناس جميعا في كل أنحاء العالم.
٣- أن هذا العدو الخارجي لا ينتج إلا نوعا واحدا وفسادا من الثقافة،
ومن ثم فلا يتطلب تصديا لسبب البلاء ولكنيات إلا إغلاق الحدود، وإعلان
الحظر علي الفكر المستورد، ومحكمة عملاكه من المعتقدين للمشبهين.

٤- ويضمّر كل ذلك في نهاية الأمر افتراضا أخطر وأدفع، وهو أن
جهة ما تعلمونا جميعا، وتملك الوصاية علي عقولنا وهي التي تحظي
بتفويضنا الكامل، هذه الجهة، أي الحكومة، هي التي نناشدها ونرفع إليها
التماساتنا لأنها وحدها التي ستقوم بكل الإجراءات لدفع هذا الغزو الثقافي
الأجنبي، وليس لنا، بوصفنا متقنين، أو لعقولنا من الأمر شيء.

وأحسب أن الاتهام بالغزو الثقافي تصور مادي غليظ يقيس كافة الأمور
بمقياس السلع والسوق والمنافسة حينما يسعى أصحاب الاتهام إلي المغالاة
في رفع الرسوم الجمركية علي ما يسمونه أفكارا مستوردة باستعداد
السلطات وغلق أبواب النشر، وإثارة استنكار الجماهير. فنحن نغبط ونهال
عندما نكتشف أن أحد مصطلحاتنا أو إحدى أفكارنا قد بلغت الغرب وأفاد
منها، ولكننا نسخط ونستنكر لستخدام البعض لمصطلح أو فكرة وافدة، ونحن
هنا لا نصطنع ميزانا عادلا، إلا إذا كنا نقصد الميزان للتجاري لأنه وحده
الذي يقدر السعي إلي زيادة الصادرات علي الواردات!

الفصل الثالث

ثقافة الجدل أو الكفاف واختراع شبح الآخر

لأعني الثقافة كمصطلح أو (دال) مدلول واحد بعينه، ولايمنا هنا دلالتها الشائعة التي تقلص مساحتها إلى مجموع الصور المرفهة للوعي الاجتماعي التي تنعكس علي المرآيا المصقولة لأدوات التعبير والإبداع، وهي التي ينتجها المفكرون والفنانون.

لما الذي يعنينا فهو دلالتها المقبولة في العلوم الاجتماعية، التي تشير إلى جملة للفاعليات والمجالات الإنسانية التي تتبدى في الملوك والتفكير معا مما ييسر تعلمه ونقله عبر الأنساق والنظم الاجتماعية.

فهو إذن ذلك لكل للمعد المتشاك من أساليب الحياة الإنسانية المادية واللامادية (أي الفكرية أو الروحية) التي ابتكرها الإنسان واكتسبها، وما يزال يكتسبها بوصفه عضوا في جماعة أو مجتمع في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، وتكون الثقافة علي هذا الوجه، ما يصوغه الإنسان في قلب الطبيعة من جوانب مرئية وغير مرئية ليقم عالمه الإنساني الخاص مما يغزوه منها، ويروضه، ويدجنه، ويهجنه، ويضفي عليه رداء إنسانيا من قيمه ومعاييره، ويضع له قواعد الإباحة والتحرير، فبينما تحكم القوانين الطبيعية، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أو الثقافة.

١- بنية الثقافة

ولكل ثقافة بنية تتشكل من جوانب ثلاثة: المقومات أو المكونات، والمحتويات، والعلاقات. فأما المكونات أو العناصر فهي أطر أو هيكل عامة تشترك فيها الثقافات المختلفة جميعا كاللغة والفن والدين والأسرة والسلطة وغيرها، والمحتويات هي المتغيرات أو المنتجات النوعية الخاصة التي تملأ الإطار العام، وتختلف من ثقافة إلي أخرى.

وتصاغ أو تعقد علاقات معينة بين هذه المحتويات أو المتغيرات من شأنها أن تحدد الأوزان النسبية لهذه المتغيرات فيما بينها، وغلبة بعضها على البعض الآخر، أو احتواءها له، أو صراعها معه، وهي علاقات غير مستقرة أو ثابتة لأنها هي التي تشير إلى اتجاه حركة المجتمع وفقاً لمحتوي المنتجات الثقافية، ومطالب أو مصالح للفئات أو القوي البشرية للسيطرة. فمن كل ذلك جميعاً تتألف بنية الثقافة التي لا تكاد تستقر حتى تعصف بها نشأة علاقات جديدة بين عناصرها ومتغيراتها فتحدث التوتر في نسيجها المائتد، وتدفع إلى تعديلها أو تغييرها، وهذه العلاقات في كل ثقافة هي التي تحدد الطابع أو الصبغة، أو ما يسمى بالخصوصية، ومن ثم لا يظل العنصر الواحد هو نفسه، سواء في محتواه أو علاقته بغيره في كل الثقافات، لأن المكون الثقافي كاللغة والدين والعلم مثلاً، لا يعمل بمفرده ككيان مستقل، بل يعمل بوساطة بشر. يمارسونه، ويفهمونه، ويستخدمونه على نحو دون آخر، في سياق معين أو غيره.

ومن هنا يمكن أن نفرق داخل المتغير أو (المحتوي) الواحد بين جانبين: ثابت استاتيكي، ومتحرك ديناميكي، فأما الأول فهو ما يتعلق بالنص المحفوظ، أو المخزون السابق. والثاني هو الممارسات الموظفة لما هو محفوظ وهي ممارسات تتغير مواقعها من الثقافة، ويتفاوت دورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فئة أو جماعة دون غيرها. ويتألف من الجانبين، المحفوظ والموظف، في فترات سابقة، ما يسمى بالتراث. ولا يستقر التراث كمجرد رصيد، بل يصير حدثاً تاريخياً يحتويه الأحداث اللاحقة، وتتفاعل معه، ولكن على أنحاء شتى ومستويات متعددة. فقد ينطلق أحد جوانبه من حاضنته الثقافية ليوثر في ثقافات أخرى ويصير ملكاً مشاعاً لمئات الإنسانية، كما قد يؤلف بعض منه تمثلاً واحتذاء لأجزاء من ثقافات أجنبية أخرى، وقد تتفصل عنه بعض الجوانب التي تنوي ويتوقف دورها بوفاء طبيعية، وربما تدمر بعض جوانبه عمداً واغتيالاً مثلما يحدث أثناء الغزو الأجنبي لصالح جوانب من ثقافة أخرى، أو وسط مغاير تنقل منه غرسة أو شتلة ليعاد استنباتها في المجتمع المقهور. غير أن جوانب أخرى تظل صالحة للبقاء والاستمرار داخل الثقافات المتنوعة التي تتعاقب على الأمة الواحدة مثل اللغة أو الاعتقاد وغيرهما من أمور.

٢- التراث: المعيش والمدون

ففي كل ثقافة يترسب في بنيتها الأساسية تراث، وهذا التراث المترسب تشكيلة من عناصر متعددة من ثقافات سابقة تابعت علي الأمة الواحدة، فهو لا يمثل ثقافة واحدة بعينها، وعناصره ورموزه المستخدمة لاتعني شيئا ولحدا لأن الحصر للواحد تتفاوت دلالاته وممارسته، ويختلف محتواه من ثقافة إلي أخرى، كما تتباين علاقاته بسائر العناصر، وهنا ينبغي الإحاح علي أمرين: الأول: أن التراث لايعني النص في ذاته، بل فهم البشر له في زمن معين، وطرق استخدامه وتوظيفه، ومواقفهم للمتعاضة منه.

الأخر: أن التراث ليس ما جمد أو ثبت عند مرحلة معينة سابقة من مراحل تطور المجتمع الذي ينتمي إليه التراث، أو ما اقتصر علي انتقاله من إحدى الثقافات التي سادت المجتمع أو الأمة في فترة بعينها.

فليس للمجتمع أو الأمة ثقافة واحدة مستمرة طوال العصور، ولكن الذي يستمر هو تلك الجوانب التي تتجمع عن الثقافات المتعاقبة وتتشابك معا لتبقي حية مؤثرة، وتؤلف ما يمكن أن نسميه المتصل القومي أو المشترك القومي، ونقصد به مجموع الجوانب المشتركة لدي أعضاء الأمة، رغم اختلافهم في النوع والدين والجبل، والمهنة، والتعليم، وتتفاوت مواقفهم علي نقاط ذلك المتصل القومي من حيث عناصر الموروث المستمر.

وهو، علي أية حال، ليس مجرد رفق متراسة مقتبسة من هنا وهناك، بل هو بمثابة مجري جوفي، أو تيار تحتي متدفق دون وعي أو تدبر في أغلب الأحيان.

ولكن عندما تتردد اليوم كلمة تراث، ينصرف للذهن دون تحرز أو روية، إلي ما دون وسجل منه، وحفظ في وثائق مما يلقي اليوم عذابة متزايدة في التحقيق والنشر، وهو ما يختلف اختلافا بيّنا عن التراث الفعلي للمعيش.

فهذا التراث للمدون شديد للتويع في محتواه، كما ينطوي علي تناقض حاد في توجهات مبدعيه، ولابد أن يقوم داعية التراث بعمليات انتقاء وتخير وفقا لموقفه الراهن والخاص، فهو إذن موقف معاصر لم تحمل عليه اكتشافات في التراث للمدون، بل هو وجهة نظر من قضايا معاصرة مطروحة لا يلبث صاحبها أن يكر راجعا إلي الوثائق والنصوص بحثا عن التأييد والتبرير. فلديه دون ريب موقفه ومصطلحه الزاينة مثل غيره من

الناس، ولكنه بعد اتخاذ موقفه الفعلي وتقدير مصالحه الخاص الذي يصرح به أو يخفيه؛ يؤثر أن تكون أسانيده من التراث المدون التي تخبرها بعبارة وقصد.

وينبغي علينا أن نفرق منذ البداية بين التراث الفعلي للتاريخي، والتراث للمدون:

فالأول: هو الوقائع والمواقف التي حدثت في فترات زمنية ممتدة عبر سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة ومتباعدة، وعبرت عن اتجاهات متعارضة ونزاعات دموية أحيانا، ويضم التراث، على هذا الوجه، كل المبادرات التي اجتريها البشر الذين يقع لاختيارنا عليهم ونعدهم سلفا لنا، وهي مبادرات تصدت لمشكلات نشأت في زمانهم وقدمت حلولا متباينة لها، ملائمة لها أو غير ملائمة.

أما التراث المدون:

فهو الذي بلغنا اليوم عبر قنوات متعددة، وما يزال يعد بالكشف عن المزيد منه، فلا يعد تعبيرا شافيا نقيا عما حدث أو سجل بالفعل، فهو ينوء بكل التحيزات التي تنقل كافة محاولات تكوين التاريخ، وأبرزها يرجع إلي حقيقة واضحة بسيطة وهي أن للتاريخ مكتبه المنتصرون ولا بد بالتالي أن نكون على بينة من أن تراث المعارضة لم يستفد منه إلا النزر اليسير. ولا يكشف التراث الباقي عن التناصب الحقيقي لكافة المدونات وأوزانها للنسبية الفعلية، مما يفضي إلي تحريف الصورة الواقعية للتاريخ. ويشبه هذا التراث المدون ما نكتشفه من آثار بالمصادفة، وربما يكتشف في وقت لاحق ما يقلب أو يعدل من وجهات النظر إلي ولقع أصحاب الآثار.

بل إن ما بقي بأيدي حفظته ليس شيئا واحدا، فقد خضع لإجراءات قاسية من للتخير والتحيز، فإذا ما اتخذنا مثلا مؤسسة واحدة فحسب هي الجامع الأزهر في مرحلتين من مراحل تاريخه لأنفينا تناقضا لافتنا بين ما كان يلقي من دروس للافاطميين الإسماعيليين، وما أضحت عليه لدراسات بعد غلبة الأيوبيين المسلمين، فمن شأن هذا أو ذلك أن يدفع تراثا بعيدا إلي الاندثار والاختفاء. ولما في حاجة إلي الإفاضة في الاتجاهات المختلفة في علم مصطلح للحديث وإلي تبان المصادرات لدي السنة والشريعة،

فكلها مسائل تتعلق بالتراث المدون، وطرق إعادة تركيبه وتأليفه، بل واختراعه أحيانا كثيرة علي أغلب الظن!

ويضاف إلي هذا كله اختلاف مناهج التركيز والاهتمام لدي قارئ هذا التراث، فكثيرا ما نصادف أولئك الذين يمكن أن نطلق عليهم صيادي التراث أو مستثمري التراث في المواد المنشورة والمذاعة اليوم، عندما يصورون لنا الأمة العربية تصويرا خياليا مريحا من خلال المساجلات والأقوال والأشعار بين ندماء الخليفة أو الأمير. ولا ريب أن هذا التراث الرسمي لا يمثل ما كان ينبغي أن يسجل من التراث الفعلي لأنه أغفل أو أسقط جانبها مهما لم يصلنا منه إلا القليل الشكاه وهو التراث الشعبي للبعد عن تراث السلطة، وكذلك تراث المعارضة.

فلقد كان هذا التراث الرسمي محققا بعيدا في الدواوين والبلابل وكندا نصدق أنه كان الزاد اليومي للبسطاء من الناس. فنحن ننقل أوضاعنا الراهنة ونسقطها علي الماضي الذي لم يكن فيه تعليم نظامي علم أو صحافة أو إذاعة حتي يمكن القول إن هناك رأيا علما، فذلك مناطق مجهولة لنا ولا يستقيم فهمنا للتراث بأن نستبدل به تراث النخبة وندماء الأمير أو غرملته.

ورغم ذلك فإن ما ظفرنا به حتي اليوم، من تراث مدون في العلوم العربية في الطبيعيات والرياضيات وغيرها، هو وحده الذي يمكن أن نغنيه من الريبة والتحفظ وذلك لأن تلك العلوم لم تتخذ من النصوص الدينية مرجعا أو تأويلا، ولم تخضع لرقابة السلطة السياسية ومراجعتها لأنها كانت بعيدة عن الشؤون السياسية والاجتماعية، فلم تخاطب الأمير أو الجماهير علي السواء؛ لأن مصداقيتها لم تكن رهنا بتأييدها، ولذلك لم تسبغ علي خطابها أو تزينه بما يجنب هذا أو ذلك أو يرضي غروره.

ومهما يكن من أمر التراث معيشا كان أو مدونا، فثمة اقتناع عام بأنه ينطوي علي مبادرات ومنتجات تجاوز بها إنتاج ثقافات أخرى سابقة عليه أو معاصرة له، وهذا حق، فماذا نصنع به أو بماذا نغني منه؟ ولا شك أن التراث؛ أي ما سبق من وقائع ومواقف وخبرات حية لجماعات أو أشخاص تعارضت مصالحها واتجاهاتها في نطاق أوضاع تاريخية معينة، قد تصدي لمشكلات محددة، وقدم لها حولا مختلفة أفلح بعضها وأخفق بعضها الآخر. فأما ما أفلح من حلول أو خبرات فقد كانت تمثل قطيعة مع حلول أو خبرات

لمن سبقهم أو عاصروهم، فأمامنا إذن أمران مختلفان، فلما أن نأخذ بالفعل أو الاجتهاد، أي القطيعة مع الغير، أو نأخذ بالنتيجة المدونة.

نحن نفاخر بتراسنا لأنه صنع شيئاً جديداً في عصره، غير أن هذا الجديد في زمانه لم يصبح كذلك اليوم لأنه كان نقطة ابتداء أو انطلاق لغيرنا ممن واصلوا الخطي واستأنفوا المسير بعده، ولا يمكن الإغضاء عما بلغه غيرنا من نتائج جديدة، فإحياء التراث إذن لا يتم إلا بإهمال الميراث أو بعبارة أخرى؛ علينا أن نحتذي صنيع التراث عندما شق طريقاً جديداً، ولا نقفوا أثر منتجاته، تماماً كما يصنع العلم، أي المبادرة إلى الجديد وإتقار القديم ولكن بالمنهج العلمي الذي يبقى على الدوام جوهر العلم.

تلك هي الفائدة الرئيسية من التراث، وهي أن ننقلب على إنتاجه السابق الذي استبدل به اليوم إنتاجاً أفضل، أي ينبغي علينا أن نواصل المسير بعد الشروط الأخير. فكما أذكر أسلافنا ما بلغهم، ننكر مثلهم ما بلغنا منهم، إن لم يكن قد واصل سيره وتقدم من بعدهم فنستلهم من التراث روح المبادرة، علي أن نحفظ منتجاته موضوعاً للبحث والمقارنة والمناقشة.

فنحن إذن في حاجة إلى ذاكرة مضادة إن صح هذا الاصطلاح، كالتي يصطنعها العلم، فنعمل فيما سكت عنه التراث، ولم يفكر فيه، ومالم يواجهه أو يقترح له حلولاً، ولا نقنع بأن تكون مجرد تلاميذ يحفظون ما قال الأولون، فهذا لن يدفع إلي معرفة جديدة، بل نصنع مثلما صنعوا عندما افتتحوا على كل الثقافات، ونقدوها، وأبدعوا جديداً نفخر به.

وما نسمعه اليوم من دعوات ضجيج وصخب لاستلهم التراث أو إحيائه لم تثر شيئاً حتى الآن، ولم تضاف إلي معارفنا شيئاً غير الإمام ببعض جوانب التاريخ للقديم. ولا أدري فيما هذا الصراخ العالي والتتادي بين القوم إلا أن يكون طلباً للإنز والتريخ بمزاولة إحياء التراث ليبدأ علمهم ولا اعتقد أن أحداً يمنعهم من ذلك!

٣- ثقافة الجلد:

أما ثقافة الجلد فهي العناصر المشتركة التي لا تفرق بين البشر في سائر المجتمعات والثقافات في اكتسابها، ولا يتفاضل فرد عن آخر فيما يمتلكه منها وهي العرق والدين واللغة، فهي حظ مشترك بين البشر علي

السواء، فكل عرقه الذي ينتمي إليه ودينه الذي يمتلكه، ولغته، التي يتحدث بها بين قومه.

وتكاد تسورث تلك الثقافة بأقرب مما تورث به العناصر البيولوجية وربما تماثلها في أنها تمارس نفوذها دون اختيار أو تمحيص يجري علي مستوي الوعي والانتباه، غير أنها تؤثر كنوع من التحيز الخفي الذي يكمن تحت السطح وقد ينفجر كالبركان في مولف معينة لأنها تعبر عن الأغوار العميقة في الفرد التي قد تثور عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي في مواجهة احتلال أجنبي، أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية. وهذه العناصر أو الجوانب من الثقافة للصيقة بالجلد لا فضل لأحد علي آخر في امتلاكها لأنها مشاع بين الجميع علي السواء، ويبدأ الكسب أو الامتياز بين فرد وآخر بما يحققه فوق هذه العناصر من طبقات أو درجات في سلوكه وفكره أي عندما يكسو ثقافة الجلد ثيابا وأردية لأنها وحدها لا تكفي مميزا وفارقا.

ويؤدي الاكتفاء بهذه الثقافة إلى القناعة بالجهل الذي يسبغ عليها قداسة وتوقيرا، وعندما يدخل الفرد في منافسة أو مواجهة مع الغير يعمد إلى تقليص ملعب المنافسة إلى الحدود التي يألّفها ويحفظ مفرداتها وتكون المبارزة نوعا من التفاخر والمباهاة بأمور تتعلق بالعرق والعقيدة واللغة، وهنا تضفي الأهمية القصوي علي أسوأ صور التحيز أو التعصب، كما تصعد أشد التجريدات ضحالة ومسطحية إلى مراتب المثل العليا.

فلا تصلح ثقافة الجلد إطارا مرجعيا إلا لذي من لا يملك تراكما معرفيا فسيحا، وخبرات إبداعية، ومبادرات مؤثرة. ولا يطينا هنا من يستخدمها عن سوء قصد لإثارة الجماهير وسوقها إلى مغامرات نموية مدمرة كما صنعت الفاشية، علي اختلاف شعاراتها ودعاواها، أو كما صنع الغرب في العصور الوسطي في مطو مصنع علي الشرق إيان الحروب الصليبية.

فبدلا من مواجهة المشكلات الفعلية في أرضها وساحتها وأنوات حلها، ينزع أصحاب ثقافة الجلد أو ثقافة الكفاف، إما عن فقر في المعرفة، أو عجز عن الفعل، إلى إثارة حرب زائفة بين عناصر تلك الثقافة، بين الدين والعرق مثلما نرى في السجال بين الإسلام والعروبة، أو ما يسمى بالشعوبية، ومحاولة إخضاع أو إدراج أحدهما في الآخر إلي آخر هذه

للماحكات العقيمة التي تثير غبارا كثيفا يحول دون صفاء وجه الواقع
الراهن أمام الوعي؛ لنكتشف مشكلاتنا الحقيقية ونعاون على حلها.

٤- صورة الآخر: مطلوب صورة الذات

لم يكن من المتوقع منذ بضع سنوات خلت أن تتسبد ثقافة الجدل في
معظم أنحاء العالم، وخاصة في أوربا، بعد أن رجحت مقولة مارشال
ماكلوين عن حياتنا اليوم في قرية عالمية فتتفق المعلومات عبر وسائل
الاتصال أو الإعلام، واقتحامها لسمع وبصر كل إنسان، لا بد أن يؤثر في
اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية في كل مكان، غير أن ما نطالعه اليوم
في الحروب المشتعلة بين اللوميات ولطائف الدينية يحملنا على التشكك
في قيام القرية العالمية.

وأغلب الظن أن مفهوم القرية العالمية مثل غيره من المفاهيم أو
الشعارات التي أطلقها أصحاب الطموحات السياسية بما ترتبط به من
مصالح خاصة مثل الكومونيوتانية الخاصة بإمبراطورية الإسكندر الأكبر،
والعالم للمسيحي الروماني، ودار الإسلام أو الخلافة، الأمية الاشتراكية
وغيرها، فالقرية العالمية إذن تعبير عما يطمح إليه أصحاب المصالح
الرأسمالية العالمية. فهذه القرارات المعتمدة على وسائل الإعلام إنما تؤثر
مباشرة فيما يخص الجوانب المادية من ثقافات الشعوب، على حين تظل
الجوانب الأخرى متخلفة لصيقة بثقافة الجدل، ومن ثم لا تمس المعلومات
المتدفقة أو المفتحة سوى السطح والقشرة، وتظل الأعماق أسيرة للثقافة
للكفاف الخاصة بالجدل، وجلد المرء عشيرته، وأجلاده أعضاؤه وجسمه كما
ينكر المعجم.

وتقتضى ثورة المواصلات هذه أن المعلومات تفيض دون عوائق
ليعرض لها الجميع، بيد أن الأبواب والقنوات لا تفتح في كل البلدان دون
رقابة، كما لا يتكافأ المواطنون جميعا في تعرضهم لها، أو في درجة
وصولها لهم، فثمة وسائل متفاوتة لنقلها وتعرض المواطنيين لها.

وحثي إذا ما افترضنا أن الجميع يتلقونها على السواء، فإنها سرعان ما
تسرح إلى شفرات ثقافية خاصة بالاستقبال؛ لأن الجماعات، إن لم يكن
الأفراد لا يسمعون بمرور المعلومات إلا عن طريق شاشات أو مرشحات
ثقافية لها آلياتها الخاصة للترجمة والتأويل، ومن ثم للتقدير والتقييم.

فعلى سبيل المثال، نقرأ أو نشاهد أو نسمع أن برلماناً أوروبياً أجاز حرية التشذوذ الجنسي واستبعده من قائمة الجرائم المعاقب عليها قانوناً، فسرعان ما يترجم ذلك أو يفسر على أن الديمقراطية تحت على التشذوذ الجنسي وتشجع عليه وإن، فالديمقراطية ضد الدين والأخلاق!

وعند هبوط الإنسان على القمر ما لبثت أن دأبت الأخبار أن أول ما سمعه الهابطون هو الأذان للصلاة وربما أدى للتفوق أو الاقتحام الإعلامي إلى أن ينزوي لبعض كنوع من التماس الأمان والتثبيت باليقين الذي أوشك على الانهيار بالتدخل المتسارع للإعلام. فالاعتزال بمصممه من طوفان المعلومات التي تنفعه دفعا إلى الخضوع لمقاييس مختلفة عما ألفه من ثقافة الجدل، وفي مقابل هذا التهديد تكون للهفة على تكريس الخصوصية واستتافار التعصب دفعا عن النفس التي أوشكت على الغرق والضياح.

فعدنما تواجه الأمة حالات من الهزيمة أو الانكسار والتبعية والانعصار، وتشعر أن ما ركمتها على جلاها الثقافي من مواقف أو من أوضاع معاصرة لم يسعها في مواجهة التهديد من الآخرين، عندئذ يلتهب جلدنا الذي لم يعد تحميه أودية الثقافة المعاصرة، ونجد مصداقا لذلك في ألمانيا النازية، وقلول الاتحاد السوفيتي، ويوغوسلافيا حروياً بين الأعراق والأديان واللغات، كما نواجه اليوم في بلادنا العربية جماعات الجهاد والإنقاذ الإسلامية، إلى جانب التنظيم العالمي للقاعدة.

فبدلاً من الحوار يكون الصدام، فالحوار يفترض تبادلاً ومقايضة إذا أنجز في نطاق الثقافة العصرية ولكنه يغيب إذا ما سيطرت ثقافة الجدل، ولا يبقى إلا استخدام القوة الملانية أو العضلية، لأن السلاح مجرد امتداد لقبضة اليد، أو الظفر والناقب.

ولهذا كانت الأفكار المختلفة للخصوم في نظر أصحاب ثقافة الجدل - محض عتاد لسفزو ثقافي ينبغي أن يواجه بما يلائمه من أسلحة القتل والتدمير، ويتسع للتكمير لمستوعب استدعاء السلطات، والتكفير، والحظر، والفصل من المناصب، أو التفريق بين الزوجين تهديداً للاحتلال!

وفي غمرة الصدام الدموي، تستدعي من معجم التاريخ القديم ثقافة الجدل تسميات بديلة.

فالثورة تصبح فتنة، أو خروجاً، ولفراد العصابات مجاهدين أو مهاجرين. ويسمى المعارضون في إيران بالمنافقين، وتصبح أمريكا للشيطان الأكبر كما يصور المختلف في الرأي مرتداً أو فاسقاً... إلخ والتاريخ علي امتداد القرون يقدم لنا الأمثلة العديدة فكل من يختلف عن أمة من الأمم هو من البرابرة. وكان الصليبيون يعدون المشرق العربي وثياً، كما كان يعد ما هو خارج عن دار الخلافة الإسلامية دار كفر أو حرب.. وكان الاتحاد السوفيتي السابق إمبراطورية الشر لدي الإدارة الأمريكية، بينما كان يمثل الفرس لدي الجماعات الإسلامية، وكانت أمريكا لديهم هي الروم بمصطلحات للقرن السابع الميلادي وذلك قبل أن ينتقل المجاهدون على أمريكا.

وفي رحم ثقافة الجلد تتولد صورة للذات أو (الأنا) في مقابل صورة الآخر، وتقوم صورة الذات علي مستوي تجريدي أو مثالي، أي مصعد إلي قيم ومعايير أعلي فأعلي، فهي ضرب من النمط المثالي للمصنوع من مفاهيم مختزلة مجردة، ولا يكتمل إلا في ثلثا عمليات من الاستبعاد والاستبقاء لبعض الخصائص العامة، للممارسات اليومية التي يتسامي بها وعي زائف إلي مرتبة المثل العليا.

وبالآلية نفسها، ولكن بطريقة عكسية، يتم تصوير الآخر كمكاليء موضوعي للسيطرة أو المقاومة، أو الابتلاع أو الاحتواء... إلخ والوعى الزائف هو الحامل أو الناقل لأكية صوغ صورة الذات، وبالتالي صورة الآخر في آن معا، وهو وعي زائف لأنه غير موضوعي لا يمثل الواقع أو يفصره، بقدر ما يبرر أهداف الجماعة، ويحفدها أو يحفزها إلي السيطرة علي الآخر أو مقاومته علي السواء.

فلا تفصل صورة الذات عن صورة الآخر لأنهما لا تعترفان ولا تتجان أثرهما إلا باعتماد الواحدة علي الأخرى، فكل منها دالة للأخرى - بالمعنى الرياضي - حيث تتوقف قيمة الواحدة علي قيمة الأخرى؛ ويمكن متابعة تشكيل صورة الآخر خلال الحقب التاريخية، في اختلاف السلطات، وتبين الشيع والطوائف والقوميات أثناء صداماتها.

وتتحول صورة الآخر إلي قلب جامد تنتخب له بضع سمات قليلة مطردة وثابتة، بحيث تكون حوافه حادة قاطعة، وهي في نهاية الأمر متخيل الذات بالنسبة لثقافة للجلد، ومحتواها مختار من هنا وهناك ليؤدي وظيفة

معيضة تجاه الآخر هي وظيفة الاستفزاز والاستنكار، وتميل إلى التبسيط المبالغ فيه والمقاوم لكل الشواهد الواقعية التي قد تناقض ذلك المحتوي أو تختلف معه.

ونقوم صورة الآخر التي تفرزها ثقافة الجلد على التأويل المسبق وليس التفسير لأنها تضم كل ما هو جديد مجهول إلى ما هو معلوم سابق، فهي ترد إلى الأول المعطي دون أية مشقة أو شكوك فالهدف هو الاحتفاظ بسكينة اليقين وثباته لتمارس فعلها في عالم سحري، وليس في العالم الموضوعي. وهذا العالم السحري الذي تتعامل معه ثقافة الجلد امتداد للذات إلى الخارج كواقع بديل تولفه الرغبات والأمنيات.

الفصل الرابع

الأصولية: الثورة المضادة للثقافة

لامفر من الاعتراف بأن ثمة مسوغات موضوعية لإثارة قضية صدام الثقافات أو الحضارات في الوقت الراهن. فهي توجد دوماً في كل عصور التاريخ السابقة، والحالية أيضاً، في بيانات الساسة ولقادة الحشد الجماهير وابتعاث حماسها للدفاع عن مصالح النخب الحاكمة، وتوفير وقود الحرب من الشباب، وتوزيع الاستشهاد والخلود للقتلي علي كلا الجانبين. غير أنها تشغلنا اليوم كقضية جدية بالحوار والبحث، بصرف النظر عن تباين المقاصد لدي الذين يؤثرونها بالاهتمام. فهي تشير إذن إلي استجابات جديدة لمثيرات موضوعية حديثة تبرز مشروعية تصدرها لجدول أعمال الحوار الساخن الذي يدور اليوم ونحن نواجه عصرًا أو عالماً جديداً لم تتحدد بعد قسماؤه.

١- أعراض لأزمة وليست علة

فمن بين الباحثين الذين أسهموا في استشراف المستقبل القريب، نجد بريجنسكي عام ١٩٧٠ الذي تنبأ في كتابه عن العصر للتكنونري بأن العالم قد أصبح قرية كوكبية، ولكن دون علاقات القرية وقيمها التقليدية. فهذا العالم الجديد في مسيله إلي تكوين جيوتات، جمع جيوت؟ في كافة أرجائه، فهو يجمع بين الشمولية والتفتت معا، ويؤدي ذلك إلي التفكك وانقسام الذات بما تحدته الثورة للتكنونية (تكنولوجيا الكترونية) من أزمة تؤثر بين الإنسان للدخلي، والإنسان للخارجي، وأن انفجار للمعلومات أو المعرفة يؤذن بخطر للتشظي الفكري بلزديد حالة عدم اليقين، كلما لزداد التوسع فيما هو مطروح للمعرفة. وأن الخشية من قدرة الإنسان علي التكيف بقيام

التعايش بين المجتمعات المتفاوتة، قد تسمح بنصف ما كان يعد من قبل جوهرًا إنسانيًا لا يمكن المساس به، ومن هنا، يشكك حنين الإنسان إلى خصوصية حميمة وهو يحيا في بيئة متشابكة مربكة تغيب عنها الخصوصية التي تنحصر بعيدا عن القومية بعد زوال الدولة- الأمة.

وجاء توفلر من بعده بعشرين عاما ١٩٩٠ في حديثه عن الموجة الثالثة وتحول السلطة، متبينا بتغيرات تأكيد الأصالة الثقافية- السياسية- التكنولوجية لكل إقليم أو منطقة وذلك بانفجار المشكلات العرقية، واشتعال الحروب بين الأقليات، ورد ذلك إلى تفكك المجتمع للجماهيري السابق، وقيام ديمقراطية التفضيضا. فعدم التجانس هو سمة للنظام الجديد لخلق الثروة، على نقيض للتجانس القديم، فأصبح المثل الأعلى هو التنوع، فكأننا، كما يقول، إزاء طبق سلاطة تختلط فيه مختلف المكونات محتفظة بتردها ضد للتجانس، وضد ما يسميه بوثقة الانصهار التي تتزايد مقاومتها.

ولقد انتشر هذا الطراز من الكتب استجابة لما تثيره الأحداث الراهنة في العالم من مشكلات وأسئلة لا تجد حلولها أو إجاباتها في النماذج السابقة أو النظريات والمذاهب المألوفة حتي وقت قريب، فكان لابد من وضع جديد للمشكلات، يسلم إلى إجابات جديدة بطبيعة الحال، وتختلف كثيرا عن الإجابات السابقة أو الجاهزة.

وتكتسب هذه المؤلفات إلى ما يسمى بعلم المستقبلات، ورغم الاختلاف في لجهاداتها، فإنها دراسات علمية تحاول أن تستخلص مما يحدث من متغيرات علمية وتكنولوجية واقتصادية وسياسية، ما يترتب عليها من نتائج اجتماعية، وثقافية.

ولكن أسفرت هذه الدراسات عن استباق أو توقعات بصيغ وأشكال من الصدم بين البشر تتخذ شعارات ثقافية أو أصولية، فإنها ترددها إلى ما يحتمل في ساحتها المادية من تفاعلات أو صراعات بين آليات المصالح الجديدة، أي أن ما يبدو من لاقفات ثقافية أصولية، يحملها المتصارعون ليست السبب أو العلة، بل هي النتيجة أو الأعراض لما يحدث في السياق المادي الموضوعي.

وهذا يناقض ما يذهب إليه الأصوليون جميعا، سواء لدينا، أو لدى الغرب مثل هنتجتون، فالصدام الثقافي عند الأصوليين هو السبب والعلة،

وغير ذلك مجرد أعراض ومصادفات لا ينبغي أن نقف عندها أو نوليها اهتمامنا.

فهؤلاء الذين يدفعون الصدم الحضاري أو الثقافي إلي الصدارة والواجهة، وعلى أساس مقاييسه التقليدية نفسها، إنما يستظنون ذلك في مخططاتهم اللفظة التي تصلح لاستعمال رجال السياسة أو الحكام متواضعي المعرفة في أغلب الأحيان، والذين يعملون وفقا لقاعدة من اليد إلي الفم في كل الأحيان، كما تنجح في سوق الجماهير، ولا أقول قيادتها، نحو تحقيق أهداف استراتيجيية لخدمة أصحاب المصالح المهيمنة. هذا علي المستوي الانتهازي لهذه الاستخدمات، كما صنع هنتجتون. أما علي المستوي للعائفي الانفعالي، كما هو الحال عند أصوليينا، فإنها وصفة ناجعة للذين يخشون التهميش، ويحثون عن حضن دافئ في برد العراء الذي يحيط بنا من أوضاع الانحسار والانكسار للذات القومية، وهنا يكون للتعصب أو العنف وظيفة السئب الذي يستر العري في الوجود في خلاه العولمة أو الكوكبية. فلا يهم إن فقدان شروط العضوية العاملة في النادي الدولي، لأن لدينا خصوصيتنا، وتراثنا، وأسلافنا، فهذا هو ظهرنا القوي، وتلك هي عصبيتنا في وجه محدثي النعمة من الفرنجة أو الغرب!

وربما يقدم لنا علم الاجتماع، أو علم النفس الاجتماعي، العون في فهم هؤلاء بما يميز به بين الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

فعلي حين تكون العلاقات بين أعضاء الجماعة الأولية وثيقة وتتم وجها لوجه، مثلما هو الحال في القرية أو القبيلة، لا تكون العلاقات في الجماعات الثانوية علي هذا الوجه كما هو في المدينة أو المجتمع الكبير، حيث تتحدد العلاقات وفقا للعضوية في الاتحادات المهنية والنقابات ونحوها من المؤسسات التي لا تشترط الوجود معا، أو عقد الصلات الشخصية العميمة. وأغلب الظن أن الأصولي يفتخر جماعته الأولية التي ييسر له خياله الطليق أن يتوحد فيها مع المجد القديم، ويصنع بمقتضاه انتماء دافئا. ولأنها جماعة أولية متخيلة، يفتقي الأصوليون جميعا علي تفاوت أقدارهم ومراتبهم دور أو مكانة الفئة الحاكمة من الخلفاء، والأمراء، والوزراء، والولاة، والمحتسبين، ويفتقدون أن المجد القديم لم يكن من نصيب الرعية في الولايات، وهي تلك الأغلبية التي تنفع الجزية أو الخراج، أو تساق إلي القتال، أو الأرقاء، أو أهل الزمة، أو غيرهم من العامة. وحسبهم من كل ذلك أن يتوحدوا خياليا

مع نخبة الحكماء أو الحاشية التي في عاصمة الخلافة التي تتفق عليها المكوس والعشور والسننم، فهذه هي جماعتهم الأولية المنتقاة، وأحلام الليقة، كما نعلم، لا تخضع لرقابة العقل أو الواقع.

٢- الثقافة والحضارة

والأصولية، بكل أنواعها وشعاراتها، نزعة ثقافية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يقدو فطرة أو غريزة لا تتحول ويلتالي يميز أمة من أمة، أو بالأحرى، يميز نوعا بشريا من نوع آخر مرة واحدة وإلى الأبد. وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر، عند هؤلاء، يصنفون، في أغلب الأحوال، طبقا للعقيدة الدينية التي لا تتصل بموضوعات الطبيعة، بل بنظم الثقافة وعناصرها، ويتفق الأصوليون الإسلاميون مع هنتجتون علي أن محور التصنيف هو الدين.

وقد استخدم في هذا الصدد مصطلحا ثقافة، وحضارة علي سبيل الترادف في أكثر الأحيان.

وعلينا الآن أن ننصرف عن كل من الخطاب السياسي الانتهازي بطبيعته، والخطاب الانفعالي اللذين هما في نهاية الأمر مقال ديماجوجي (غوغائي)، وإن تبليست أهداف أصحابه، وذلك كي نمضي إلي الخطاب العلمي، عسي أن تكشف الخلل في منطق تلك النزعة الثقافية.

تتطوي الثقافة علي عدة دلالات، فمنها المشهور وهو سعة الاطلاع، أو مجموع الصور المرهفة للوعي الاجتماعي التي تنعكس علي المراسم المصقولة لإتجازات التعبير والإبداع التي ينتجها المفكرون والفنانون، وتلك الأخيرة هي الدلالة الأكبىة الشائعة.

أما دلالتها المقبولة في العلوم الاجتماعية، فتتسع كثيرا جدا لتشير إلي جملة الفاعليات والمجالات الإنسانية التي تتبدى في الفكر والسلوك معا مما يمكن تعلمه، ونقله عبر الأساق، والنظم، والمؤسسات.

أو هي، بعبارة وجيزة، أسلوب حياة الإنسان في المجتمع، متميزا عن سلوك الحيوان، وبذلك تكون للمجتمعات البدائية ثقافتها ما دامت قد انفصلت عن عالم الحيوان.

فهى إذن تلك لكل المعقد المتشابه من أساليب الحياة الإنسانية المادية وغير المادية، أى الفكرية أو المعنوية أو الروحية، التى ابتكرها الإنسان، واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً فى جماعة أو مجتمع، فى مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقما كان لم تدهورا.

وتكون الثقافة بذلك، ما يصوغه الإنسان، أو الجماعة، أو المجتمع فى قلب الطبيعة، من جوانب مريئة أو غير مريئة، ليقم عالمه الإنسانى الخاص مما يغزوه من الطبيعة، ويروضه، وينجته، ويهجه، ويضفى عليه رداء خاصاً من قيمه ومعايره، ويضع له قواعد الإباحة وللحريم.

وبينما تحكم للقوانين الطبيعية، تسود للقيم والمعايير عالم الإنسان، أى ثقافته. وتقدم الطبيعة المواد الخام، وتقرر الثقافة طرق استخدامها وتشكيلها، وتعد الجوانب البيولوجية فى الإنسان جزءاً من خام الطبيعة، التى تضع لها الثقافة نظم أدائها ومعاييرها.

وللثقافة جانبان، روحى أو غير مادي وهو الذى يضم للقيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد، والمادي وهو الذى يمثل للتجسيد المحسوس للجانب المعنوي فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو ما نسميه بالحضارة. وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة على كلا الجانبين على الوجه الذى تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب على كل مجتمع، لأنها ليست ثابتة جامدة، فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير على مر العصور.

وكانت للحضارات، أى الجانب المادي من الثقافة، جزءاً أصيقاً بها بحيث كان من الممكن أن تتميز الحضارات بتماييز المجتمعات فى العصور القديمة والوسطى، ولكن عندما توسع التبادل بين المجتمعات فى الجانب المادي من الثقافة، أى الحضارة، ازداد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي الذى ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، وأصبحت الثقافة عنواناً لهذا الجانب للروحي أو المعنوي، وعندئذ اشرتكت ثقافات متعددة فى حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت الحضارة فى القديم جزءاً من الثقافة.

ومن ثم انفصلت الحضارة أو كانت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التى أدت إليها، وذلك لسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وتعد ذلك فى الجانب الروحي الذى استقل أخيراً بمفهوم الثقافة.

ولعل من الإنصاف العلمى أن نلغى للنظر إلى أمرين:

الأول: أن الثقافة بحسب اشتقاقها في مختلف اللغات، دون استثناء، تؤكد للفاعلية الإيجابية سواء اشتقت من الزراعة، أو التقويم، أو التربية والتهذيب، أو الصقل والتشكيل.

والثاني: أن مدلول الثقافة، ليس له كلمة أو دال أصلي خالص، بل تستخدم في كل اللغات على المجاز، أي لما أريد به غير ما وضع له في محل الحقيقة، كما يقول أصحاب البلاغة، ويعني هذا أنها تفيد للتجاوز والخروج عن الأصل الطبيعي أو للمادي.

ويفسي بنا هذان الأمران إلى أن الثقافة، بحكم التعريف، لا تعتبر أمراً ثابتاً نهائياً، كما يزعم أصحاب النزعة الثقافية من الأصوليين. فهم يجمدون، ويشتون ما ليس كذلك، فهذه النزعة إذن أدلى إلى أن تكون نزعة طبيعية أو بيولوجية، أو مادية في نهاية التحليل، لأنها تجعل من صنعة الإنسان وإرادته واختياره شيئاً لصيقاً بجسمه.

ويتربط على هذا التصور الجسماني المشياً نتائج فاحشة:

١- إن الرأي أو الفكرة، أو الموقف، أو الاعتقاد في نظر هؤلاء عضو أو جراحة من كيان صاحبه الذي يتألم ويثور للتعريض أو المساس به، كما يستعذب بالتالي دغدغته بتملقه وتمدحه. ولا يعامل الرأي أو نحوه كإنتاج مستجد يعرض للفكر وليس للجسم، ويمكن الدخول عنه أو الإضافة إليه، بل بوصفه عامة مستديمة، ومن هنا لا يفرق الأصولي الثقافي بين الرأي وصاحبه، وبالتالي فإن تنفيد الآراء المخالفة لا يتم بالحوار العقلي، بل بقتل الجسد الذي يحمل الفكرة أو الرأي، وهو ما يطلق عليه حديثاً مصطلح "الإرهاب" وهو أمر مشق جداً مع النزعة الثقافية.

٢- يعامل الرأي عند الثقافيين كشيء أو تقدم، أو هدية ترجى لميد ما، قد يكون قبيلة أو جمهوراً مفترضاً، أو جهة ما، أو سلطة بعينها يرجى نوال عطائها أو مثوبيتها، وبالتالي تكون المنافسة دموية بين أصحاب التقديمات والقرابين الاعتقادية حتى يتقبل من أحدهم دون الآخر! ومن هنا لا تكون المزاومة بين آراء، بل بين أصحابها الذين يقتلون. ولا يعبر هذا عن نزعة فردية، بل هو مقلوب الفردية، لأن الفرد لدي هؤلاء لا قيمة له إلا بوصفه جزءاً من كل هو جماعته الأولية المرجعية، ويعزي ذلك إلى سيادة قيم الثقافة للرعية القبلية.

٣- والأخطر من ذلك، تصور الثقافة للزمان، فهو بعد واحد هو الماضي، وهو الأصل، ويستبعد الحاضر بوصفه سقوطاً وانحرافاً عن

الماضي، بينما المستقبل هو استعادة الماضي بإلغاء الحاضر الذي لا يعدو أن يكون محض شوائب تعلقت بالماضي - الأصل.

وهنا ينصب العصر الذهبي مثالا نموذجيا، وعلامة مؤكدة على هذا الأصل، أي الماضي. والواقع أن العصر الذهبي ليس واقعة تاريخية بقدر ما هو معيار قيمي مقنع، لأنه خلاصة متخيرة ومتحيزة لوقائع قديمة صرفت عن مواقعها المكانية والزمانية الأصلية، وصغيت من علاقتها الاجتماعية والسياسية، بحيث أصبحت نمطا مثاليا منتزعا من ملامسته للنسبية، ليعود ثانية فيصير مقياسا لكل وقائع التاريخ. ولذلك يتفق الأصوليون مع أنفسهم عندما يستعيرون، أو يستدعون للتسميات المعقّبة لإطلاقها على ما يستجد على المسرح المعاصر للأحداث، مثلما يسمي المعارضون في إيران بالمنافقين، أو للفتنة بديلا للثورة المضادة، أو حزب الله والمجاهدون بديلا لأنصارهم، والجاهلية بديلا للمجتمع المعاصر... إلخ.

وبذلك يغدو التطور والتاريخ لديهم نوعا من التماسخ أو الاستمساخ!

٣- حضارات قديمة متعددة، وحضارة عالمية واحدة:

ازدهرت الرأسمالية في الغرب لعوامل موضوعية ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية، واقترب بها، فضلا عن نشأة القوميات، للنزعة الفردية، والفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ونشاط المجتمع المدني، والتمثيل الديابي، وتقدم العلم والتكنولوجيا، فقدمت بذلك، لأول مرة في التاريخ، قيما ونظما عالمية شاملة، لأن الرأسمالية تستلزم في ألياتها، الانفتاح على العالم كله، سواء كان غزوا أو استعمارا، أو تبادلا، أو تنافسا... إلخ.

وبذلك أصبحت الظاهرة التي نشأت في الغرب في عصر النهضة، ظاهرة إنسانية عالمية. ولا ينبغي أن يستفز ذلك مشاعرنا، فالدين المسيحي الذي يسود الغرب كله صادر من شرقا، إلي جانب كثير من الإنجازات الأخرى التي يعترف بها المفكرون الغربيون دون غضاضة.

ولقد علمتنا الحضارة العربية الإسلامية إبان صعودها أن صحة الفكرة أو كفاءة الإنجاز لا تقاس جدلتهما بمسقط رأسهما، بل بما تجلبه من مصالح ومنافع، بل إن الدين، بحكم تعريفه، وهنا يكمن التناقض الصارخ في مزاعم الثقافية، دعوة عالمية لا فرق فيها بين عربي وعجمي.

وعلى أية حال، علينا أن ندخل إلى المناقشة التي تتطلبها الرأسمالية في كل تطوراتها، والأمل الوحيد في البقاء على قيد الحياة هو أن نصنع رأسماليتنا الوطنية القادرة على فك قيود التبعية.

ولا ينبغي أن نتذرع بالقول بأن الاشتراكية لم تصمد في بلدنا، وكذلك للرأسمالية الليبرالية السابقة عليها، وأن نتملأ بالأمل في طريق ثالث، فهذا طرح سقيم لمشكلتنا لأننا لم نجرب الاشتراكية حقاً، كما لم نستطع مواصلة الطريق الرأسمالي قبلها لأن القوي الخارجية وحلفاءها المحليين الانتهازيين قصيري النظر، لم تمهلنا حتى نجربه كاملاً، ونجني ثماره، أو نعالج عيوبه ونقاومها. فقد أجهضت الليبرالية، كما ضربت رأسمالية الدولة المسماة بالاشتراكية لينفسح المجال أمام رأسمالية عميلة تابعة لا تعندا بخلاص قريب.

وعلى هذا النحو، فن يكون الصراع للقدم، كما هو شأن الصراع السابق أيضاً، سوي صراع بين مستويات مختلفة من النمو، وليس بالتالي بين عناصر ثقافية، أو كما يحلو للبعض (دينية أو عنصرية)، فهذه كلها أغطية للرأس لا تستر حقيقة الأوضاع المعارية.

ونحن مدعون للمشاركة في الحضارة العالمية الواحدة القائمة بالفعل، عن طريق المناقشة، وفقاً لشروط اللعبة وقواعدها.

ولا مبرر للخشية على عقائدنا، إلا إذا كان البعض يراها شيئاً مادياً لا يستطيع الصمود إلا إذا حفظناه في حرز مادي مكين.

كما لا ينبغي أن نتصالح خوفاً على هويتنا، لأن الهوية هي ما نصنعه بالفعل أو نكسبه، أو نبذعه، وأبست مجرد بطاقة شخصية أو حجة ملكية قديمة نخشي عليها من الضياع إذا ما شاركنا في مباريات أولمبياد الحضارة العالمية.

ولن يتبقى من بيانات الإمبراطورية القديمة التي كانت تحدد مواقيت شروق الحضارات وغروبها، ومواعيد إطلاق مدافع المعارك بينها، لن يتبقى منها إلا حضارات متعددة قديمة سميت بأقاليمها الجغرافية، إلى جانب حضارة عالمية واحدة معاصرة ذات ثقافات محلية متنوعة.

وعلىنا أن نشحذ أدولتنا وننتهي للقيام بدورنا في حلبة المناقشة، وإلا تخلفنا عن السابق، وقعدنا تحت ظلال حائط للمبكي!

الفصل الخامس

النقد الثقافي لنظرية صدام الحضارات*

يمثل هذا الكتاب الحلقة الأخيرة، أو بالأحرى آخر صبيحة في عالم المصطلحات المثيرة للجدل فيما يسمى علم المستقبليات الذي استأثر بالاهتمام مع انعطافة للقرن الماضي، استجابة لما نتثره الأحداث الراهنة في العالم من مشكلات وأسئلة، لاتجد حلولاً لها، أو الإجابات عنها في النماذج السابقة، أو النظريات والمذاهب المألوفة والمقبولة حتي وقت قريب.

فالوضع العالمي المعاصر الذي تمثل فيه أمريكا وأوروبا الغربية محركه وآلته، يقدم أمام أبصارنا وقائع تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل أو تفسير. فلا ريب أننا نواجه لحظة متفردة ليس بوسعنا أن نسلکها في نسق تفسيري قائم، أو نجعلها حادثة مطردة في مسار تاريخي معلوم قابل للتنبؤ، ومن ثم نشأت الحاجة إلي إعادة النظر في مسلمتنا جميعاً.

ومع تسارع التحولات في عالمنا اليوم، لا يكاد يفيق المرء من تسمية جديدة للعصر، حتي يدهمه وإل غزير من تسميات أخرى، وربما تسعى تلك المصطلحات الجديدة إلي اختزال كل ما يطرأ من تغيرات متعددة ومتباينة، وحصرها في قبضة متغير واحد يهيمن علي سائرهما، ليغدو تنظيراً وتفسيراً واحداً لا شريك له. وعلي أية حال، فإن ما يطلق عليه العصر التكنتروني، أي التكنولوجي الإلكتروني، والموجة الثالثة، أو تحول القوة، والمعلومات، وما بعد الحديثة، والتفكيكية... إلخ، هي جميعاً استجابات جديدة لمثيرات موضوعية جديدة، وهذا ما يبرر إدراجها في جدول أعمال الحوار الساخن الذي يدور اليوم، ونحن علي عتبة عصر أو عالم جديد لم تتحدد قسماًته بعد.

* هذا الفصل هو المقدمة النقدية للشارة التي نشرت مع الترجمة العربية لكتاب صدام الحضارات لهنتجتون.

لكن سرعان ما تصدر مفهوم صدام الحضارات الذي سكه صمويل هنتنجتون جدول أعمال هذا الحوار الصاخب، بل وما لبث، لأسباب معينة سنعرض لها، أن أزعج غيره من مفاهيم وتسميات ومصطلحات عن دائرة الاهتمام أو الحوار. فالصراع في العالم الجديد، كما يقول، لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر، والمصدر الغالب للصراع ثقافيا.

ولقد سبق أن وضع للمؤلف تسلسلا لمراحل الصراع في التاريخ، فكان قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ويقصد للدول القومية، ثم بين الأيديولوجيات، لكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد. فما يهم الناس ليس هو الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان، والأسرة، والدم، والعقيدة، فذلك هو ما يجمع الناس، وما يحاربون من أجله، ويموتون في سبيله. كما يعلن أن الدين محوري في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك للبشر وتحضدهم. والحضارة عنده هي للكيان الثقافي الأوسع الذي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية، والأمم، وفيها يعرف الناس أنفسهم بالنسب والدين واللغة، والتاريخ، والقيم، والعادات، والمؤسسات الاجتماعية بدرجات متفاوتة وفقا للجماعات الثقافية الداخلة تحت حضارة واحدة.

والحضارات -كما يقول- هي للقبائل الإنسانية الكبرى، وصدام الحضارات صراع قبائلي على نطاق عالمي، والفروق الثقافية هي التي تحتل الأساس والمركز في التصنيف وللتمييز بين البشر اليوم.

وتتحدد الهوية الثقافية عنده بالتضاد مع الآخرين، وفي الحروب تترسخ الهوية، ويتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام الذي يتطلب زواله وجود عدو مشترك، والزعيم بالحضارة العالمية إنما هو في نظره أيديولوجية الغرب في مواجهته للثقافات أو الحضارات غير الغربية.

ولذلك يكرس هنتنجتون جزءا كبيرا من كتابه لتفنيد هذا الزعم حتى يحصي للقارئ من أن يقرر به الأمل للكاذب في إمكان المشاركة في وفاق إنساني عالمي، فالعالم اليوم متعدد الحضارات، متعدد الأعطاب، ويمكن تقسيمه، بسهولة التصنيف في رأيه إلى عالم غربي واحد، وكثرة من للعواصم غير الغربية. أو هو الغرب، والباقي بحسب تعبيره -أي الآخر-

إن شئنا تعبيرا أكثر تهذيبا. الغرب يمثل عنده حضارة أو ثقافة تميزه عن غيره، وليس ممثلا لحضارة عالمية يمكن أن تضم سائر أقطار العالم، وذلك لأن حضارة الغرب تمتد جذورها في التاريخ إلي أكثر من ألف عام. ويرد منتجتون علي الدعوي القائلة بأن حضارة الغرب ينبغي أن تكون حضارة العالم بتفرقة الصارمة بين التحديث والتغريب، فالتحديث هو الذي يمكن أن يشارك فيه العالم غير الغربي، وإن كان الغرب هو تربيته الأصلية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بينما كان الغرب قبل التحديث غربيا منذ زمان بعيد.

ولننظر في السمات الفارقة للغرب، أي الخصائص والأصول التي تميزه في زعمه قبل أن يجري تحديثه، ويحصيها المؤلف في ثمان خصائص هي:

- ١- التراث الكلاسيكي من الإغريق والرومان.
 - ٢- المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية مستبعدا منها الأرثوذكسية.
 - ٣- اللغات الأوروبية.
 - ٤- الفصل بين السلطين للروحية والزمنية.
 - ٥- حكم القانون.
 - ٦- التحديث الاجتماعية والمجتمع المدني.
 - ٧- الهيئات التمثيلية.
 - ٨- النزعة الفردية.
- ويستدرك المؤلف قائلا بأن الغرب، فيما يتعلق بكل واحدة من تلك السمات، لا ينفرد بها دون سائر الحضارات، ولكن اتحادها معا في توليفة أو مركب، هو الذي أتاح للغرب تفرد به.
- ولا نختلف مع المؤلف فيما أجمله من سمات مميزة للغرب الآن، إلا أننا نختلف معه إلي أبعد مدي للاختلاف، عندما يجعلها سمات تاريخية أو خصائص جوهرية أصيلة في الغرب قبل أن تجري عمليات التحديث. وقبل أن نناقش تلك السمات الأزلية للغرب، أرجو أن يلاحظ معي القارئ الكريم تركيزه علي مصطلح التحديث المحايد لصرف الانتباه عن محتواه أو دلالاته الاقتصادية والسياسية الخاصة بسياق تاريخي موضوعي معين، وكأنه

مختلف خارجي ميسور لأن تربيته لينة أو مجتمع أو دولة في أي زمن تشاء.

فالواقع أن كل تلك السمات التي يدعي أنها كانت موجودة قبل ما يسميه بالتحديث، لم تنشأ في رلينا قط قبل عصر النهضة، وهو العصر الذي يقرله المؤرخون بالتحديث، وقد بدأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر في إيطاليا بحيث كان يسمى بالشنكويشنتو أي الخمسمائة، وتفاوتت أنسبة سائر البلدان الغربية منها، والتي لم تكن تسمى غربية إلا بعد قرون وعلى مراحل متباعدة. لكنه لكي يثبت أصلاتها الغربية القديمة استخدم بتوسع طريقة في الاستدلال، والتقاط المعلومات لا يمكن وصفها بأقل من الاستخفاف بقيل القارئ لارشيد. وقد يشفع له في ذلك القصور، أو يدينه على السواء، أنه ليس عالما أو مؤرخا بقدر ما هو مخطوط استراتيجي سياسي ألمني.

ففيما يتعلق بالتراث الإغريقي الروماني كسلف عرقي مزعوم، نجد أن الأوروبيين لم يتذكروه، أو بالأحرى لم يوظفوه إلا عندما أحسوا بالحاجة إلى شعارات جديدة تشجع على الفردية والحرية الشخصية، وتجديد مملكة الإنسان على الأرض، والرغبة في إعادة اكتشاف العالم والإنسان معا بعيدا عن مسطرة للشروح الكنسية لسفر التنكوين. وتغالل تماما عن الحقيقة التاريخية المعروفة، وهي أن إحياء التراث الكلاسيكي وما اقترن به من النزعة الإنسانية، والحركة العلمية، كان تعبيرا عن قيم جديدة مضادة لفكر الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية الحامية له آنذاك، واحتجاجا عليه.

بل إن هذا التراث الكلاسيكي في معظمه كان مدفونا أو مجهولا، ونقل إلى الغرب كما يعترف المؤرخون للغربيون، عن طريق الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، كما فر به بعض الليزنطيين (أي الأرثوذكس المحرومين من الحضارة الغربية في نظر مؤلفنا) من القسطنطينية إلى بعض مدن إيطاليا عام ١٤٥٣ عندما فتحها العثمانيون، فكانت هذه المخطوطات بين أيدي هؤلاء، ولكنها لم تستمر أو تستخدم لأنها وجدت تربة فنية جديدة في مدن إيطاليا أو تغورها للبعيدة عن نفوذ الإقطاع، والتي كانت مساحة حوار موضوعي مع الشرق العربي الإسلامي، جري فيها للتبادل بين السلع التجارية والمجزات الثقافية، مما أدى إلى تغيير علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، ونشأ فئات برجوازية جديدة، أي سكان

المسند من الطبقة المتوسطة بين النبلاء والفلاحين، اتخذت من العودة إلى ذلك التراث، المضاد للنزعة الكهنوتية، ذريعة وقناعا وشعارا يغلف تمردها، وتحول قيمها، ووعيتها الذاتي الجديد بالإيمان.

لم يكن تراثا حقيقيا تاريخيا، بل كان تراثا مستعارا لخدمة أهداف جديدة، أو هو أقرب إلى نوع من اختراع التقاليد لتلبية حاجات جديدة للمجتمع الحديث.

ولقد صنع الحازي فيما بعد ما يماثل ذلك بالتراث الإغريقي عندما أسروا إبداعاته الكلاسيكية بردها إلى الغزاة الأتمنين من القبلات الأرية الجرمانية الذين نزحوا من الشمال واستقروا في بلاد الإغريق، وذلك لكي يزيلوا كل شبهة بتأثر الإغريق بحضارات الشرق والجنوب.

بل إننا لندهش من هنتجتون نفسه عندما يستبعد أحفاد الإغريق المعاصرين، ومن سبقهم، وينزع عنهم عضويتهم في عالم الحضارة الغربية لأنهم ينتمون إلى الأرثوذكسية. ولا أدري كيف يستقيم للزعم بالجنور الأصلية التاريخية البعيدة في تراث الإغريق لحضارة الغرب، ثم يطرد منها أحفاد أصحاب التراث؟ إلا أن يكون المقاييس قائما علي وقائع حديثة، وليس علي أرومة عنصرية أو جوهر ثابت أصيل.

وبالنسبة لما يسميه بالمسيحية الغربية، يمسق المؤلف من الذاكرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت وكلها نوع من المشاجرات أو الخلافات بين الرفاق، ولم يذكر لنا لماذا نشأت البروتستانتية في القرن السادس عشر بالذات، ولماذا ازدهرت في المجتمعات الصناعية الحديثة، بينما سادت الكاثوليكية في الدول الأقل نموا في النظام الرأسمالي.

وربما نضيف إلى ذلك أن المسيحية لم تكن ابتكارا غريبا بحيث يمكن أن نجعل منه سمة فارقة للغرب. أما ما يذكره عن اللغات الأوروبية بوصفها إحدى الخصائص المميزة للغرب، فأمر يبعث علي السخرية، فالغرب عنده يتميز بتعدد اللغات، أي بعبارة أدق، ليس متميزا بلغة، وهو منطوق طريف لأن ما يعارض فرضه بالتميز، يصبح حجة ضد التميز!

وإذا ما تأملنا مسألة الفصل بين المملكتين الروحية والزمنية لوجندا أنه لم يكن متاحا إلا بعد صراع عنيف بين السلطات الحاكمة باسم الدين، أو باسم الحق الإلهي للملوك، فمصطلح الحكومة الدينية، أي للثيوقراطية، لا نعرف له أمثلة صريحة إلا في تاريخ الغرب في العصور الوسطى، وقد تم

الانقلاب عليها لترسيخ الحرية الفردية والعصامية التي اقترنت بالمثل الجديدة للنظام الرأسمالي، أو البرجوازي الوليد، ولعلنا لا ننسى سلطة البابا وتأييده للملوك والأباطرة، كما لا نستطيع أن ننحو من ذكره التاريخ ممارسات محاكم التفتيش، وحرق المناضلة جان دارك باسم الدين على سبيل المثال.

وكذلك ما يسميه حكم القانون الذي يزعم المؤلف أنه راسخ عريق في حضارة الغرب، وموروث عن الرومان، وكان علينا، نحن القراء، أن نصطليح لأنفسنا ذكره جديدة تخلو من حكم الاستبداد في العصور الوسطى الذي جعل الغربيين أنفسهم يطلقون عليها العصور المظلمة. ولا أحسب أن حكم القانون المزعوم يمكن أن يسري عندما يسود الظلام! فلم يعمل حكم القانون إلا عندما انتزعت البرجوازية للصاعدة الضمانات الملائمة لحرية العمل والمرور التي أصبحت فيما بعد شعار الثورة الفرنسية.

أما حكاية الماجنا كارتا التي يحرص عليها هنتجتون عنواناً للأصولية الغربية، فقد أصدرها الملك جون الذي اغتال شقيقه للملك ريتشارد - قلب الأسد - في طريق عودته إلى إنجلترا بعد أن ألبى بلاءه المعروف في الحروب الصليبية المقدسة، وكانت الماجنا كارتا مجرد بيان لحقوق النبلاء الإقطاعيين إزاء الملك، وليس للشعب أو العامة نصيب فيها.

ويبلغ المؤلف أقصى مدى في الاستخفاف بحقل القارئ عندما يتحدث عن التعددية أو المجتمع المدني، بوصفهما مميزين للغرب منذ قديم الزمان.

فبدلاً من مفهومها الواضح الذي نشأ فقط في المجتمع الرأسمالي تعبيراً عن الهيئات والمنظمات غير الحكومية، يضعها عنواناً على كل الطوائف والجماعات مثل نظم الرهبنة والأديرة، وطبقة النبلاء الأرستقراطية، وطبقة الفلاحين، وطوائف الحرفيين... إلخ، وكان للمجتمعات الأخرى ليس فيها مثل تلك الجماعات أو ما يقابلها، فكل مجتمع، بحكم التعريف، يضم عدداً من الجماعات والهيئات والتخصصات، لكنه لم يقل لنا، لكي يتميز مجتمع عن آخر، أو حضارة عن أخرى، من كان يسيطر على من في هذه الكوكبة المتعددة من الجماعات أو القذات أو الطوائف، وما علاقة الصراع، أو الاحتواء، أو التحالف بين القوي المختلفة، لكنه قنع بجمعها أو جردها جنباً إلى جنب، دون إشارة إلى الخلاف أو التغيير، أو نوع الصلة بين هذه التجمعات وبين السلطة أو الدولة. ولصدق مثال يفضح خفته وسطحيته قوله

بأن الهند لديها مثل الغرب نظام الطبقات. فهل يا تري يشبه ذلك نظام الطبقات المخلقة في الهند، وهو الذي ينضوي تحته المنبوذون؟

ويرتّب هنتجتون على تصوّره الشان للمجتمع المدني نتيجة هي وجود الهيئات التمثيلية للفئات والطبقات السابقة، ويستخلص منها ببساطة نشأة مؤسسات الديمقراطية الحديثة من برلمانات وأحزاب.

وهذا مفهوم شاذ عن الديمقراطية يجعل منها مجرد وجود فئات متجاوزة يعبر كل منها عن مصالحه. فهو لا يذكر لنا كيف تعبر عن نفسها، هل سرا، أم علانية، وهل تلجأ إلي الإرهاف أم إلي الحوار، إلي الانتخاب أم للقهر، كما لا يقصص عن طريقة ممارستها لسلطتها أو تحقيق مصالحها، أو كيف يتم ترشيح فئة ما للاستيلاء علي السلطة، أو تنظيم العلاقات بين هذه الفئات.

ويختم سماته للفارقة للغرب بقوله إن النزعة الفردية هي العلامة المحورية المميزة لحضارته، ولم يذكر - كعادته - متى حدث ذلك في الغرب، وكأنها سمة أزلية للغرب منذ فجر التاريخ، وكلنا يذكر أن الفردية لم تكن شيئا مذكورا من قبل استقرار النظام الرأسمالي في الغرب، ولعل احتجاج مارتن لوترعلي وساطة الكهنة في فهم النص المقدس، وإعلانه لضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس علامة صريحة وجديدة بطبيعة الحال، علي إعلاء شأن الفرد.

وموجز القول في كل ذلك، أن تلك السمات أو الملامح السابقة تنتمى جميعا إلي مرحلة تاريخية هي عصر للنهضة وما تلاه، وهو الذي كان محصلة تفاعلات، وتبادلات، وصراعات دامية بين الإمبراطورية الإسلامية في الشرق عبر البحر المتوسط، والدويلات العربية في الغرب علي حدود فرنسا من جهة، والإمبراطورية الرومانية المقدسة، وما انفرط عنها من إمارات وممالك متناحرة من جهة أخرى، ولم يبدأ الشعور بما يسمى الغرب إلا بعد فترة طويلة من ازدهار النظام الرأسمالي، وما أدى إليه من استعمار لبلدان الشرق.

ويتبين من أسلوب استخلاصه للسمات السابقة وقوفه عند النتائج والأعراض والمظاهر متخذاً منها العناصر التي تشكل الهوية وكأنها - أي النتائج - هي الأسباب العميقة التي تميز الغرب بوصفه كيئنا حضارياً مستقلاً متفرداً بصرف النظر عن الظروف والأوضاع التاريخية التي كان من

للممكن لو تحقق في مكان آخر لأكدت إلى تخليق تلك السمات. بعبارة أخرى، لا يفرق هنتجتون بين الأسباب والنتائج، أو بين العلل الفعلية والأعراض. ويواصل مؤلفنا أسلوبه في عرضه لمسلسل مراحل الصراع في التاريخ، فقد كان الصراع عنده قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ثم الأيديولوجيات في الحرب الباردة، ثم يذرننا بأن الصراع الآن هو الصدام بين الحضارات.

ففي المرحلة الأولى يتحدث المؤلف كما لو كان التاريخ حكاية أو قصة مسالية تلعب فيها أهواء الحكام وأمزجتهم الشخصية الدور الرئيسي دون أدنى اعتبار لمغزيرات لتطور في السياق الاقتصادي والميلسي والاجتماعي التي تعبر عنها للنخب الحاكمة، وتحدد اتجاه الصراع ونوعيته. وبالنسبة إلى المرحلة الثانية، صراع القوميات أو الدول، فلم يحدث مصادفة أو تبعا لخطئة خفية لمسار التاريخ كشف الوحي عنها لمؤلفنا، وجعله يمضي من مرحلة إلى أخرى حتي يصل إلى محطاته الأخيرة عدد صراع الحضارات. فنشأة القوميات، أو الدول القومية، كما يدرسها الطلاب، كانت إحدى للنتائج الرئيسية لسيطرة الفئات التجارية والصناعية التي كانت في حاجة إلى إطار محدد، بعيدا عن الإقطاعيات للمنقسم، والإمبراطوريات المترهلة، للمنافسة على الأسواق في العالم، والاستيلاء على المواد الخام، وتشغيل الأيدي العاملة الرخيصة، لذلك لم يشهد العالم حروبا شاملة إلا بين الدول الرأسمالية كما حدث في الحربين الأولى والثانية، وهي التي حشدت فيها الجنود من الفئات الدنيا من الشعب للدفاع عن أصحاب المصالح الذين نفخوا في الجنود، وألهبوا مشاعرهم للقومية.

وأما ما يسميه هنتجتون بحروب الأيديولوجيا، فلم يكن كذلك في الواقع، بل استمرار للمرحلة الرأسمالية، ولا يجب أن ننسى أن الحرب العالمية الثانية، وهي التي تنتمي عند هنتجتون إلى المرحلة السابقة على الحروب أو الصراعات الأيديولوجية، بحسب تصنيفه لمرحل الصراع، لا ينبغي أن ننسى أنها لم تنشب إلا بعد اثنين وعشرين عاما من قيام الخصم الأيديولوجي للغرب وهو الاتحاد السوفيتي.

ولم تكن خطورة الماركسية السوفيتية في نظر الغرب تهديدا أيديولوجيا، فلقد كانت أقوى الأحزاب الشيوعية نشطة في الكثير من بلدان الغرب، بل كانت تهديدا بإمكان أو احتمال ظهور دول تتألفها على أسواق

العالم، فلقد كان الاتحاد السوفيتي بعد لينين نوعا من رأسمالية الدولة التي تحكمها طبقة برجوازية بيروقراطية لا تملك أدوات الإنتاج، على مستوى الشركات الخاصة، لكنها كانت تملك اتخاذ القرار في أدوات الإنتاج. واستفحل خطرهما عند تشجيعها لبعض قادة أو شعوب للعالم الثالث على الخروج عن طاعة الغرب، مما يؤدي إلي التقليل للفادح من مكاسبه بعد إخراج ألمانيا وإيطاليا واليابان من حلبة المنافسة للتموية بعد الحرب الثانية. ولم يكن من قبيل المصادفة في تلك الحروب الأيديولوجية المزعومة، أن الدول التي كانت على صلات وثيقة مع الاتحاد السوفيتي مثل مصر، والعراق، وسوريا، وليبيا، وغيرها من دول العالم الثالث، لم يكن يحظى فيها الشيوعيون المنظمون إلا بالسجون والمعتقلات. فالمسألة إذن لم تكن نزاعا أيديولوجيا. وما يسمى بالحرب الباردة لا يصلح مفهوما دقيقا إلا إذا كان يعني الحرب العالمية، لأن ما كان حادثا كان حروبا ساخنة تنشب هنا وهناك في العالم الثالث بالوكالة عن القوي العظمى العالمية، فلم تكن حربا باردة، بل حروبا ساخنة بالوكالة، إن أبيع ذلك التعبير!

وفرض لاختفاء المنافس العنيد، وهو الاتحاد السوفيتي، نفسه كحادث جديد على الساحة العالمية بما أثار ردود أفعال متباينة يسعى كل منها إلي الإسراع قبل غيره لشغل ذلك الفراغ المتاح للجميع، كل بحسب مصالحه السياسية، أو توجهاته النظرية، ومن ثم صيغ مصطلح النظام العالمي الجديد، الذي يعني إجرائيا الخطوة العالمية المنفردة الجديدة، وكتابات هنتجتون توضح ذلك صراحة.

ولمنا في حاجة إلي ترديد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم أن الوقائع الجديدة تفرض علينا البحث عن تفسير جديد يلائمها، مما من شأنه أن يصرفنا عن التفتيش في دفاترنا أو نظرياتنا القديمة، كما صنع هنتجتون في اختياريه لصدام الحضارات مفسرا لما يحدث الآن، وكما سبقه فوكوياما في تصويره لنهاية التاريخ بانتصار وظلبة الليبرالية الرأسمالية للديمقراطية على كل شئون العالم بعد سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩.

فما يسمى بالعولمة، وهو أمر جديد لا يمكن إنكاره، إنما يرد إلي سيادة الشركات العابرة للقارات والقرميات التي ستقضي في النهاية إلي تحطيم قدرات الدولة القومية، ومنها أمريكا نفسها، وإلي تعظيم النزاعات الداخلية في نطاق الدولة الواحدة لإضعاف مقاومتها لميادة السوق العالمية.

ولم يكن سقوط الاتحاد السوفيتي سببا في استئصال العولمة، فقد انعقد في طوكيو مؤتمر السبلات النقدية والمالية العالمية، قبل ذلك بسنوات، وأصبح الهيكل العالمي الاقتصادي ناميا بمعدل يفوق نمو الاقتصاد القومي الأمريكي الذي تراجعت نسبته من ٤٢% إلى ٢٥% في الأعوام الأخيرة من معدل الناتج الإجمالي العالمي. ولم يعد الإنتاج رأسيا لدخل المصنع في دولة واحدة، بل توزعت أجزاء السلع إلى أنصبة مختلفة تنتجها دول متعددة. ويمكن القول على سبيل الإيجاز، بأن العولمة تعطي مصنعا عالميا واحدا، وسوقا عالميا واحد تهيمن عليه تلك الشركات الهائلة العابرة للقارات والجنسيات، وما يسمى بالقرية العالمية هو قرية مالية تفتقد علاقات القرية وتقاليدها الإنسانية.

ومن الأعراض أو النتائج للثلاوية لسيادة العولمة المالية، وتفكك الدول القومية، ارتفاع أصوات النزاعات الطائفية والثقافية. ففي ظل هذه الأوضاع الجديدة يشكك حين الإنسان إلى خصوصية حميمة وهو يحيا في بيئة متشابكة مربكة تكثر بزوال قضيته العامة، أو خصوصيته القومية.

فالعولمة إذن هي غياب البعد الوطني أو القومي كفاعل مؤثر كما كان الحال في الرأسمالية السابقة، فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات والجنسيات تفتقر وحدة الدول القومية، وتقوم بتعطيل قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قولتين السوق، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل للمشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول، وتحولها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية. وهذا تنقائم مظاهر الفوضى والسيولة، وانعدام اليقين، ولا بد أن يؤدي هذا إلى استجابات انتعالية متضاربة أبرزها وأعلها صوتا هو البحث عن حضن دافئ في برد للعراء الذي يحيط بنا من نتائج الانحسار والانكسار للذات القومية. وهكذا يتورط الجميع في حمى التنقيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معا، ويكون التعصب لها والعنف مع غيرها بمثابة اللثوب الذي يستر للعري في خلاء العولمة.

ويسمى رد الفعل، ولا أقول للفعل، أصولية، والأصولية بكل أنواعها وشعاراتها، نزعة ثقافية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يخدو فطرة أو غريزة لا تتحول، وبالتالي يميز أمة عن أمة، أو بالأحرى، يميز نوعا

بشرياً من نوع آخر، مرة واحدة وإلى الأبد. وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر عند هؤلاء، يصنفون في أغلب الأحيان طبقاً للعقيدة الدينية التي لا تتصل بموضوعات الطبيعة، بل بنظم الثقافة وعناصرها. ويتفق الأصوليون الإسلاميون مع هنتجتون علي أن محور التصنيف هو الدين.

وعسانا نكشف الخلل في منطق أصحاب تلك النزعة الأصولية الثقافية إذا ما تناولنا مسألة الثقافة والحضارة علي أساس علمي. الثقافة هي لكل المعقد المتشاكل من أساليب الحياة الإنسانية للمادية، وغير المادية، أي لفكرية أو المعنوية أو الروحية التي ابتكرها الإنسان، واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع، في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقديماً كان أو تدهوراً.

وللتقافة جانبان، روحي أو غير مادي، وهو الذي يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد، والمادي الذي يمثل التجسيد المحسوس للجانب المعنوي فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو الذي نسميه حضارة، إذا ما كانت الجماعة المعنية مستقرة. وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة علي كلا الجانبين علي الوجه الذي تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب علي كل مجتمع أو أمة، لأن الثقافة ليست ثابتة جامدة. فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير علي مر العصور.

وكانت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، جزءاً أصيقاً بها بحيث كان من الممكن أو اليسير أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات في العصور القديمة والوسطى. ولكن عندما توسع للتبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، ازداد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي أو المعنوي، وعندئذ تشتركت ثقافات متعددة في حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءاً من الثقافة.

ومن ثم انفصلت الحضارة أو كانت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التي نشأت فيها، وذلك لسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وصعوبة ذلك في الجانب الروحي الذي استقل أخيراً بمفهوم الثقافة. ويعني هذا أن المجتمعات والأمم المتباينة يمكن أن تشارك في حضارة عالمية واحدة بقدر سعة الانفتاح والتبادل مع سائر العالم، مع احتفاظها بثقافتها الخاصة.

وكان لمسيادة للنظام للرأسمالي في الغرب الأكثر المعجل في تجانس الحضارة العالمية. ولم يكن ذلك لفضيلة خاصة بالغرب، بل لطبيعة للرأسمالية نفسها التي ازدهرت في الغرب لعوامل موضوعية أسهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية إسهام الحافز والتحدي معا لأسباب مادية لا علاقة لها بالاعتبارات الدينية أو الثقافية بوجه عام. ومعظم السمات التي ذكرها هنتجتون مميزة للغرب، هي سمات أو نتائج مباشرة للنظام الرأسمالي، الذي أسقط منها مؤلفنا، عمدا، وعن سوء طوية، السمة العالمية. فالرأسمالية قائمة علي المنافسة بكل درجاتها وأنواعها، داخل حدود الوطن الواحد أو خارجه، وهي في حاجة إلي مواد خام لا توجد إلا في أماكن أخرى من العالم، كما تتطلب أسواقا واسعة لتوزيع بضائعها، كما تفضل أعدادا هائلة من الأيدي العاملة الرخيصة التي لا تتوفر داخل حدود بلد واحد، ومن هنا كان الاستعمار الذي فتح الحدود عنوة بين أقطار العالم، وأشعل الثورات والحروب العالمية.

ومهما يكن من أمر الهيمنة هنا، أو التبعية هناك، والتبادل السلمي، أو الصدام للدموي، فإن قواعد اللعبة الجديدة فرضت نفسها رضا أو كرها علي الجميع، مغلوبين أو منتصرين.

ولا يعني الانتماء لهذه الحضارة للوحدة، الألفة والمودة بين المنتسبين لها، فهي ليست مذهباً أو عقيدة، فقد حارب الألمان أولاد عمومته من الأنجلوساكسون، كما دخلت إيطاليا اللاتينية للكاتوليكية للحرب مع ألمانيا ضد فرنسا اللاتينية للكاتوليكية.

وهذه الحضارة السائدة ليست ثقافة كما يحاول أن يخذعنا هنتجتون، وإلا لكانت عقيدة ومبدأ للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتيج لأصحابها القوة والسلاح. فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شعوري للنواب، والمصانع، وحجموا للتعليم، وكمموا الأفواه، وأنكروا الفردية وحرية الرأي، وهي كلها سمات الثقافة الغربية كما يقول صاحبنا. فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقا لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التي نرضخ لها جميعا. وليس الصراع ثقافيا بل هو صراع بين مستويات مختلفة من النمو، فالعناصر الثقافية أظلية للرأس لا تستر حقيقة الأوضاع المادية. والجميع - ونحن منهم - مدعوون للمشاركة

في الحضارة العالمية للوحدة للقائمة بالفعل، علي تفاوت في المستويات،
عن طريق المناقصة، وفقا لشروط اللعبة ومعاييرها.

غير أننا لا نستطيع إنكار بروز النزاعات الثقافية علي سطح اللحظة
لتاريخية الراهنة، وواجبنا العلمي، بل والخلقي أيضا، أن نبحث عن أسباب
ذلك، وليس كما صنع هنتجتون أن نجعلها هي نفسها السبب في تشكيل
للنظام العالمي الجديد.

فم عندما يلح قول موجز، كيرشامة سهلة للتناول، علي السمع والبصر،
فإنه ما يلبث أن يفرض نفسه تفسيراً مبدولاً للجميع، ويدفع عنا مشقة البحث
والتحصيل، ويصبح موضوعاً للتعقيبات والتأكيدات، وخاصة إذا ما جاء
علي لسان شخصية بارزة في الغرب مثل هنتجتون، فيرقى إلي مستوى
الحكمة والمسلمات، لأنه يصادف هوي في نفوسنا.

ولكن ألم يكن صراع الحضارات أو الثقافات المصوغ للدعائي لتعبئة
وقود الحرب من الشباب لخوض القتال في العصور القديمة وكذلك الحديثة،
التي تعد للنظم الفاشية مثالا صارخا له؟ أو لم تكن قوي الحلفاء المقاومة
للفاشية أكثر حملا في استخدام للشعارات الثقافية بمضامين مختلفة؟ هل
كان واقع النظام ثقافويا، أم كان لأسباب مادية أخرى؟

إن بيانات رجال المياسة أو القادة في كل مراحل التاريخ مثال بارز
علي الخلط للمتعمد بين الشعار والواقع، ولا نعرف زعيما أو قائدا عسكريا
صرح بأهدافه ومصالحه الحقيقية عند تعبئته للجماهير، ودفعها إلي سلكانة
لحرب.

فالبيان السياسي أو الخطاب للتعويبي، إن صح ذلك للتعبير، من بين كل
البيانات أو الخطابات الأخرى، هو الذي يمتد عباراته من معجم الأخلاق،
أو الدين، أو العرق، أو غيرها من عناصر الثقافة بمعناها اللامادي أو
الروحي. ودراسة التاريخ تكشف لنا عن هذه المفارقة التي تنتمي إلي
الكوميديا السوداء، فكل آليات التبرير السياسي مستمدة من تلك العناصر
الثقافية كالدين والقومية، واللغة، والقيم، والأعراف، والتقاليد ونحوها.

والسياسة هي طرق إدارة للصراع، ومن أهم أساليبها في هذا الشأن
تفسير الصراع بتلك العناصر الثقافية التي ترد كثيرا في الخطاب السياسي،
وذلك للاستهلاك للمحلي أو الخارجي علي السواء.

ولقد انتشرت النزعة الأصولية الآن، ليس بوصفها اكتشافاً علمياً لسر الصراع بين الدول، فقد ابتذلت منذ زمان قديم من كثرة الاستخدام، ولكن عقب سقوط كثير من المملكات العصرية، وفشل النظم القائمة في ستر عورتها، فكان لابد - في غمرة التخبط أو الفراغ التطويري، وضرورة الانخراط في المزاومة التنموية، والسوق العالمية الحرة - من التفتيش في الدفائر القديمة، شأن للتاجر المفلس، عن نظرية عتيقة هي الصدام الحضاري أو الثقافي، حيث يختار كل منا ما يلائمه من أصول، أو أسلاف، أو آلهة حارمة.

بيد أن الأصولية الغربية التي يزعمها ويهيب بها منتجتون تتخذ موقعا ممتازا امتيازاً بينا عن الأصولية الإسلامية أو الشرقية بوجه عام. فالأصولية الغربية تنتقسي سماتها الفارقة مما يقوم في الحاضر الآن، ثم تستدير إلى الماضي البعيد لإيجاد أو اصطناع جذور قديمة لتفسير حاضرها اليوم. أما النزعة الأصولية لدينا، فإنها تجعل من الحاضر القائم انحرافاً وتدهوراً عن أصل قديم جداً، كان يمثل في نظرها العصر الذهبي لهذه الحضارة، وينبغي إذن استعادته، ليخلص لنا بريثاً من كل شائبة، داخلية، أو خارجية.

وفي هذا الاختلاف بين أصولية منتجتون، والأصولية الإسلامية أو الشرقية، ترجح كفة الأصولية الغربية المزعومة في ميزان القوي، لأنها تحيا عصرها الذهبي في حاضرها اليوم الذي تحاول تبريره بالتاريخ القديم، وعلم الآثار، بينما ينشغل الأصوليون المسلمون بالنتقيب في الماضي البعيد عن عصرهم الذهبي، تاركين، وهم في غمرة انشغالهم، مهمة قيادة العالم لمن يملكونه فعلاً، ومقدمين لهم العون السخي بضرب مخالفوهم من مواطنيهم، وتخريب اقتصاد بلدانهم بكل همة وحماس.

ولأن منتجتون مخطط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد السقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخط، ومثل دور التلميذ عليهم، وطبق دعوام بمهارة محترف سياسي، ومفكر برلماني لا يعنيه من كل ذلك إلا ما تشره لفكرة من نتائج عملية ذائعة لاحتكارات الرأسمالية الأمريكية، وهي فكرة قدمها له الأصوليون علي طبق من فضة، أو أثن من ذلك كثيراً.

فأولاً: تخدم فكرته عن صدام الحضارات في تشجيع الأصوليين الذين تطوعوا لضرب اقتصاد بلادهم أو إضعافه في وجه المنافسة الخارجية.

وثانياً: تؤدي إلى تغذية الأصولية الإسلامية، وللتأكيد على صحتها لتكون ذريعة مقبولة للصدام الذي يعرف هنتجتون لنتيجته المظفرة سلفاً.

وثالثاً: تقيد بوصفها دعوة صالحة لتعبئة الحد الأكبر من جماهير الدول الأوروبية والأمريكية، وإثارة حماسهم في الانخراط في حروب كولونيالية جديدة، بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية في العصور الوسطى، ولتكون بديلاً جديداً عن العدو القديم، إمبراطورية القسرة الشيوعية، الذي انتهى مفعوله كمالاً أو غراء يضم جماهير البسطاء المقهورين في بلدان الغرب، إلى موقف موحد يخدم مصالح أصحاب الاحتكارات.

فما يصنعه هنتجتون في نهاية الأمر، أو يقدمه هو خريطة جديدة لإدارة الأزمات التي تنتج عن عوامل الصراع الحقيقية، ويضع جدول أعمال يغير فيه من واقع الأولويات للأوضاع الاقتصادية والسياسية الفعلية. وهو ما من شأنه أن يسهم إسهاماً نشطاً في تزييف وعي المواطنين في مختلف بلدان العالم، ويفضي ذلك جميعاً إلى صرف الانتباه عما يجري في الواقع العالمي بحيث يتم تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار، لخدمة مصالح بعينها بعيدة عن مصالح أوسع فُلتت الجماهير سواء في الشرق أو الغرب. فالكسب كله تنكيس ملح علي ولجب المواطنين في التثبيت بالخصومة بين البشر، حتي يفرغ أصحاب المصالح لشئونهم وإدارة العالم الممزق، ونظريته في الصدام الحضاري ليست أكثر من ثوب قشيب لفكرة أو ممارسة عتيقة جداً هي فرق تسد.

وهي ثوب قشيب لأنه يزدان برقع زاهية الألوان، يطالعها القارئ في ليلته وأمنته التي يقتطعها من هنا وهناك دون منطق متجانس موحد. فإلى جانب الدين مفسراً للصدام الحضاري، يدهشنا بتفسيره، في مواضع أخرى كثيرة من الكتاب، للفتوح والغزوات بتزايد السكان. فقد أدى للتزايد السكاني في أوروبا في القرن الحادي عشر إلى اشتعال الحروب الصليبية، ومن ثم يحذرنا الكتاب من الفتوة السكاني للمسلمين الذين يزداد عددهم بالنسبة للمسيحيين. ولقد تمنيت أن يكون تفسيره صحيحاً، حتى لا يكون لإسرائيل

أن تفضل علي قيد الوجود يوما واحدا مع لزيادة الفاحشة لمن جاورها من العرب أو المسلمين!

غير أن ما نخشاه حقيقة من تسلط أو إغراء نظرية صدام الحضارات هو ما ذكره إرنست ناغل عن التنبؤ للمحقق لنفسه، وهو الذي يتألف من تنبؤات لاتصدق علي الوقائع الفعلية، في الوقت الذي تصاغ فيه هذه التنبؤات، غير أنها تغدو صادقة بسبب الأفعال التي تتخذ كنتيجة مترتبة علي الاعتقاد بصحة تلك التنبؤات. ويضرب لذلك مثلا: فمع أن بنك الولايات المتحدة، وهو بنك خالص رغم اسمه، لم يكن في ضائقة مالية جديدة عام ١٩٢٨، إلا أن الكثير من أصحاب الودائع ظنوا أنه يعاني ضائقة لامخرج منها، وقد فُلس سريعا، وقد أدى ذلك الاعتقاد إلي سحبهم لودائعهم، مما نفع لبنك إلي الإفلاس في الواقع.

ولكن لحسن الطالع، لم يكد هنتجتون يفيق من نشوته لانتصار أمريكا في الحرب الباردة بالهيار الاتحاد السوفييتي، ويفرغ من تصميم الموضنة الجديدة لصدام الحضارات، ويقدم ليوامته بالنسبة للغرب، ويبدل له نصائحه بالوحدة بين بلدانه تحت قيادة أمريكا في كتابه الذي بين أيدينا، لم يكد يستكمل ذلك، حتي استدار إلي داخل الولايات المتحدة، فأصيب بإحباط شديد. وسبب هذا الإحباط هو تآكل المصالح الأمريكية*، وهو عنوان مقاله الأخير في عدد أكتوبر ١٩٩٧ لفصلية للشئون الخارجية، وأغلب الظن أن الصدمة كانت قوية مهاغته مما حمله علي التخطب والتناقض في عرض قضيته، وللتخلي عن آرائه السابقة، التي حظيت دون استحقاق علمي، بشهرة نجوم المينما والاستعراض ولاعبي كرة القدم.

ومشاكلته في هذا المقال، كما يقول، هي أن التعددية الثقافية في أمريكا لن تقاومها أو تقضي علي آثارها السيئة إلا الوحدة القائمة علي الأيديولوجية السياسية، ولن تنجو أمريكا بعد زوال أيديولوجيتها، وستنضم إلي الاتحاد السوفييتي علي كومة نفايات للتاريخ! إذن فنظريته عن مراحل الصراع لاتصدق علي أمريكا لأن هوية أمريكا هي أيديولوجيتها التي بشرنا في كتابه بنهاية عصرها. فأمريكا اليوم، كما يقول، تفقد بشدة وجود أي بلد واحد، أو أي تهديد يمكن أن يقنعها بالوقوف خصما أمامها، فلمسوء الحظ، الأصولية الإسلامية بعيدة، مشتتة، كما أن للصين حالة معقدة علي الوجه الذي يجعل

* في الفصل التالي عرض لهذا المقال ومناقشته.

أخطارها بعيدة في المستقبل، والحل الوحيد إذن هو سياسة القمع والتقييد restraint للمصالح الجزئية وتزايد المعارضة للحكومة، فلماذا - علي حد تعبيره - في حاجة إلي قوة لخدمة الأهداف الأمريكية، بل نحن بالأحرى في حاجة إلي العثور علي أهداف - أي مبررات - لاستخدام القوة الأمريكية للتسيام بدورها في قيادة العالم. وللخطر هو فقد الهيمنة القطبية، والمصلحة القومية هي للقمع للقومي، وهذه فيما يبدو هي للمصلحة القومية الوحيدة التي يرغب للشعب الأمريكي في دعمها في هذا الوقت من تاريخهم.

وعلي أية حال، فإن العدو الحقيقي لهنتجتون وأصحاب المصالح الحقيقية في أمريكا هو السلام، فقد كان من المتوقع أن يحققي منظرنا بسقوط الاتحاد السوفييتي ليستمتع بالسلام والرخاء، لكنه يوافق علي ما قاله مستشار جورباتشوف: نحن نقوم بأمر مروع لكم، فنحن نحرمكم من عدو، وبعبارة أن الحماية من الاتحاد السوفييتي كانت السلعة التي تروجها الولايات المتحدة، ولابد إذن من سلعة أخرى مماثلة في جودتها. وهو دائما يفكر في الحرب والصدام مع عدو، لأنهما يحملان علي التماسك بين مختلف المواطنين، ولكنه يغفل عامدا أن ذلك أمر موقوت محدود لتعود الأمور إلي طبيعتها في حال السلام. ولا يمكن أن تظل الشعوب في حالة من التنبؤ والاستفار، وبالتالي فهذه الفترة لاتصلح محدا للمصلحة القومية أو للهوية، وإلا لما كانت الحاجة إلي أحزاب، وخلافات وطنية، واجتهادات متباينة.

ومهما يكن من أمر، فرؤية هنتجتون وخططه ينسبان إلي مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية، وهي ليست المرجعية الليبرالية، بل الشمولية التي تسعى إلي التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد في الداخل، لفرص سيطرة مصالح بعينها علي الخارج، الذي يعاد صياغته وتشكيله وفقا لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح منذ العصور القديمة، وهي وصفة أو نظرية الصدام بين الحضارات.

الفصل السادس

هنتجتون ضد هنتجتون!

دعوة إلي الشمولية

فيما يلي عرض لما جاء في مقاله الذي نشر بعد كتابه يكاد يلتزم بعبارته واصطلاحاته الخاصة.

يبدأ المقال بإعلان تفكك الهوية الأمريكية بعد الحرب الباردة، ومن ثم تحليل المصالح القومية التي تستند في تحديدها إلي الهوية، وتكلف الهوية الأمريكية من الثقافة، والمعتقد Creed.

فأما الثقافة فهي القيم والمؤسسات التي ألقاها المستوطنون الأصليون من شمال أوربا وخاصة البريطانيين، ومن المسيحيين وخاصة البروتستانت، وكذلك اللغة الإنجليزية، والعلاقة المحددة بين الكنيسة والدولة، ومكانة الفرد في المجتمع.

بينما المعتقد هي الحرية، والمساواة، والديمقراطية، والفرصة للمستورية، وللليبرالية، والحكومة المقيدة، والمشروع الحر الخاص، وكان قدر الأمة الأمريكية ألا يكون لها أيديولوجيات، بل تكون كلا واحدا.

أمريكا وخصومتها مع أعداء الحرية

ويعتدون شعور وطيد بهذه الهوية، فإن الأمريكيين سيعجزون عن تحديد أو تعريف مصالحهم القومية حيث تهيمن المصالح التجارية دون القومية، وعبر القومية، والمرفقية أو (الإثنية)، وغير القومية علي السياسة الخارجية. والسبب في نظره هو خسران أو فقدان Loss الآخر (ولم يقل اختفاء أو غياب، كما لو كان هذا الآخر من بين أملاكه!). ويتساءل: فيدون حرب باردة، ما أهمية أو مغزي أن يكون المرء أمريكيا؟ فيدون إمبراطورية للشر

تهدد المبادئ التي تصنع الهوية، فماذا يعني أن تكون أمريكيا، وماذا يليق إذن بالمصالح الأمريكية، أو إلي ماذا يؤول أمرها؟.

فهوية أمريكا، علي الدول ومنذ البداية، هي خصومتها مع أعداء الحرية: بدأت الخصومة مع بريطانيا لأنها جسدت الطغيان والأرستقراطية، علي حين صنعت أمريكا الديمقراطية والمساواة والنزعة الجمهورية، وحتى نهاية القرن التاسع عشر كانت خصما لأوروبا التي كانت ممثلا للماضي الإقطاعي المتخلف غير الحر، واللامساواة، والملكية، والاستعمار بينما كانت أمريكا هي المستقبل التقدمي، الحر، للجمهوري القائم علي المساواة. وفي القرن العشرين لم تعد نقبضا لأوربا، بل زعيمة للحضارة الأوربية-الأمريكية ضد الاستعمار(١١)، ثم ضد ألمانيا النازية، وعقب الحرب العالمية الثانية صارت قائدة للعالم الديمقراطي الحر ضد الاتحاد السوفيتي والعالم الشيوعي(أي أنها كانت مكافحة عن المبادئ فقط!).

وفي خلال أربعين عاما بعد الحرب بررت كل مبادرات السياسة الخارجية والداخلية أولوية ذلك الهدف الذي هو الدفاع عن الحرية مثل: برامج للمعونة اليونانية والتركية، خطة مارشال، حلف الأطلسي، الحرب الكورية، الأسلحة النووية، والصواريخ الاستراتيجية، والمعونات الأجنبية، وعمليات المخابرات(المشهود بالنظافة!)، ورفع الحواجز الجمركية، وبرامج القضاء، والأحلاف العسكرية مع اليابان وكوريا وغيرها، ومساعدات إسرائيل(١) والانتشار العسكري وراء البحار، والمؤسسة العسكرية المتضخمة علي نحو غير مسبوق، وحرب فيتنام(التي نعم في ظلها الشعب الفيتنامي بالحرية، وحظي للشباب الأمريكي بالشهادة)، والانفتاح علي الصين(ألست شيوعية؟)، ومساعدة المجاهدين الأفغان بالسلاح (وتجارة الأفيون!)، وغيرها من ضروب الانشقاق والتمرد ضد الشيوعية.

في الحروب تتأكد الهوية

ولكن دون حرب باردة يخفي السند الرئيسي لمثل هذه المبادرات والبرامج الكبرى. فعندما خبت الحرب الباردة في الثمانينات قال مستشار جورباتشوف نحن نقوم بأمر مروع لكم، فنحن نحرّمكم من عدو. ويؤكد علم النفس أن الأفراد والجماعات لا يحدّدون هويتهم إلا بتضادهم مع الآخرين،

وفي الحروب تتأكد الهوية، ويتحقق التماسك بدلا من الانقسام الاجتماعي الذي نحتاج إزالته إلى عدو مشترك.

ومع زوال ميراث (والميراث شيء عظيم بالطبع) للحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، قد تواجه أمريكا ما سبق أن تنبأ به لينكولن بعد الحرب مع بريطانيا من عودة روح الخصام والكراهية والانتقام بين الأمريكيين وبعضهم البعض.

سيد أن الحرب الباردة كانت لها فضيلتها الكبرى في دعم الهوية المشتركة بين الشعب والحكومة في أمريكا، ولذلك فأول نتيجة محتملة هي تزايد المعارضة للحكومة الفيدرالية (ليس هذا من حسدات للديمقراطية والليبرالية التي تصوغ العقيدة الأمريكية كما ذكرنا سابقا؟).

فأمريكا اليوم تقتقد بشدة وجود أي بلد واحد، أو أي تهديد ضدها يمكن أن يقنعها بالوقوف خصما أمامها، فليسوء الحظ الأصولية الإسلامية بعيدة، مشتتة (ألم تكن مرشحة للصدام الحضاري المزعوم؟)، كما أن الصين حالة معقدة على الوجه الذي يجعل أخطارها المحتملة بعيدة في المستقبل. لقد طرح "ملا" القائد الروماني نفس السؤال منذ ألفين من المئتين بعد انتصاره على ميثرايستس الآن لم يعد يقدم لنا العالم أعداء، تري ما مصير الجمهورية؟ وجاءت الإجابة سريعا بانهار الجمهورية الرومانية بعد سنوات قليلة.

أسباب تفكك الهوية الأمريكية

يرى مؤلفنا أن آثار لقضاء الحرب الباردة التي عجلت بتفكك الهوية الأمريكية ترجع إلى تفاعل اتجاهين في المجتمع الأمريكي هما:

١- التغيرات الحادثة في نطاق الهجرة ومصادرهما

٢- غلبة الإعجاب والتقدير للزعة التعددية الثقافية.

فقد تغير التركيب العرقي، أو الإثني، بدءا من قانون ١٩٦٥ الذي فتح الأبواب أمام أمريكا اللاتينية وآسيا والمحيط الهادي، فبلغ المتحدثون بالأسبانية (الهييبانيك) ٢٥%، والسوداء ١٤%، و٨% من أصول آسيوية. كما تغير التوازن الديني فأصبح المسلمون أعلى نسبة من أتباع الكنييسة الأسقفية، فصار الأمريكيون الأصليون نصف عدد السكان بعد أن كانوا ثلاثة أرباعهم، وهنا سقط الانزلام بالعقد الضمني للأسلوب الأمريكي الذي يرحب

بالمهاجرين مشترطا تصلهم اللغة الإنجليزية، ومبادئ العقيدة الأمريكية، وأخلاق العمل للبروتستانتية، فأصبح الأمر على النقيض من ذلك، بل إن إدارة الرئيس كلينتون تشجع للتويع والاختلاف الثقافي الذي تستبدل بحقوق الأفراد حقوق الجماعات.

وإذا كان لا مفر من أن تكون الولايات المتحدة متعددة للثقافات، فإن الوحدة أو الهوية الأمريكية لن تنهض إلا على الإجماع على الأيديولوجية السياسية) ويقصد بها العقيدة كما أوضحها سلفا، تلك الأيديولوجية التي تعد، كما قال ميردال الأسمنت في بنية تلك الأمة المتباينة العظيمة، ويغيب ثقافة مشتركة مستكون المبادئ الأمريكية هشة كأساس للوحدة القومية) ويقصد بالثقافة هنا ثقافة المهاجرين الأصليين).

إلا أن للأيديولوجية علاقة ضئيلة بالهوية القومية في معظم الأقطار، فستظل الصين رغم تغير أيديولوجيتها أو أمرها للحكمة هي الصين، وكذلك فرنسا وألمانيا وغيرها، ولكن هل تنجو أمريكا بعد زوال أيديولوجيتها السياسية؟ يقدم مصير الاتحاد السوفييتي مثالا معقولا للأمريكيين فهم متشابهان في أنهما ليستا دولتين قوميتين بالمعنى الكلاسيكي، والأيديولوجية هي التي حدثتهما بأكثر ما صنعت الثقافة المشتركة، فإذا سادت التعددية الثقافية، وإذا ما تفكك الإجماع على الديمقراطية الليبرالية، فستضم أمريكا إلى الاتحاد السوفييتي على كومة نفايات التاريخ (ألم يبرهن من قبل عن نهاية الصراع القائم بين الإيديولوجيات؟).

السياسة أو الشؤون الخارجية هي المصالح القومية

يتفق هنتنجتون مع لينيمان في قوله بأن الدولة ينبغي عليها أن تولزن بين قوتها وبين التزاماتها، ويرى أن أمريكا قد سدت ثغرة لينيمان بين الطرفين أثناء الحرب الباردة، بل وأضافت فائضا غير أننا الآن لسنا في حاجة إلى قوة لخدمة الأهداف الأمريكية، بل نحن بالأحرى في حاجة إلى العثور على أهداف أي (مبررات) لاستخدام القوة الأمريكية لتقييم بدورها.

ويوافق كاتبنا على ما أعلنته لجنة المصالح القومية الأمريكية ١٩٩٦ بأنه بعد العقود الأربعة من غلبة العقلية التي اتخذت هدفا مفردا وهو احتواء التومع الشيوعي السوفييتي، تشهد أمريكا اليوم منذ خمس سنوات سيرا على

غير هدي لآد أن يهدد استمرار قيمنا وثروتنا، بل وحيثنا نفسها، فثمة خمس مصالح قومية هي:

- ١- منع الهجوم على الولايات المتحدة بأسلحة الدمار الشامل
- ٢- منع بزوغ دول مهيمنة في أوروبا وآسيا وآية قوي معادية على حدود أمريكا أو السيطرة على البحار
- ٣- منع انهيار النظم العالمية للتجارة والأسواق المالية
- ٤- إمدادات الطاقة والبيئة
- ٥- تأمين بقاء حلفاء الولايات المتحدة.

(لبيست هذه مصالح قومية بالمعنى الإيجابي، بقدر ما هي وسائل دفاع عن المصالح القومية)

والخطر الحقيقي الذي يهدد تلك المصالح القومية هو الانصراف عن الاهتمام بالشئون الخارجية، ومبادرات السياسة الخارجية، فلا بد لزعامة أمريكا للعالم من الإقرار بأن مشكلات العالم هي مشكلات أمريكا، وضرورة قيام الزعامة أو القيادة الممثلة في مؤسسة الرئاسة بخلق إجماع حول تلك المصالح القومية.

النزعة الاجتزائية في المصالح التجارية، والمصالح العرقية

هنا يكمن الخطر المنذر بالانهيار، فالمصالح السائدة بعد الحرب الباردة تنتمي إلى النزعة "الاجتزائية" Particularism التي تنصرف كلية إلى مصلحة معينة خاصة، كما تنبئ في المصالح الاقتصادية والعرقية، فهذه المصالح هي التي تحدد الدور الأمريكي الحالي في العالم، فالسياسة الخارجية أصبحت معتمدة على "الدبلوماسية التجارية" التي جعل لها كليتون الأولوية، وتمارس تلك السياسة من خلال لعبتين، الأولى لعبة "اقتصاد المفقود" والثانية لعبة تشجيع المصالح العرقية، فقد أضحت أمريكا دولة مؤسسة على أنواع متعددة من "الشتات" (الدياسبورا) الذي يجمع قوميات متعددة لا تزال تدين بالولاء لمصالح أوطانها الأصلية، وترفض "الأمركة" وتمثل الأسلوب الأمريكي، وذلك لزوال العنصر المشترك الذي كان يقهرهم على الانتماء مع الآخرين، ومن ثم حلت للثقافة محل الأيديولوجيا في تشكيل الاتجاهات والمواقف لسكان "الشتات".

غير أنه يهاجم مؤتمر مايو ١٩٩٦ عن "تحديد (أو تعريف) المصلحة القومية: الأقليات وسياسة الولايات المتحدة الخارجية في القرن الواحد والعشرين" وهو المؤتمر الذى ليد أهمية لخرائط الأقليات فى الشؤون الخارجية، وأبرز مزاياءه، ويرى مؤلفنا أن هذا المؤتمر الذى رعاه "مجلس نيويورك للعلاقات الخارجية"، وهو المؤسسة الرئيسية للسياسة الخارجية، إنما يعد الرمز الأقوى لغلبة مصالح "الشنات" على المصالح القومية فى السياسة الخارجية الأمريكية.

وعندئذ يدق ناقوس الخطر معلنا أن السياسة الداخلية قد أصبحت جهاز التنبؤ الدقيق بمواقف السياسة الخارجية التى أخذت فى الذبول والذوال فى أنساء وإطراد بينما كان ينبغي أن تظل السياسة الخارجية أفعالا مخططة مرسومة بوعى لترويج وتشجيع مصالح الولايات المتحدة بوصفها كياناً موحداً فى علاقته بالكيانات المماثلة.

فقد الهيمنة الفعلية

ويبدى منتقدون سخطاً وتذمراً مما يحدث للولايات المتحدة، فرغم أنها القوة العظمى الوحيدة فى العالم، فإن نفوذها وهيمنتها الفعلية لا يعادل قوتها، فلقد أصبحت للبلدان الصغيرة والكبيرة قدرة على مقاومة إغراءات أو تهديدات صانعى السياسة الأمريكية. فقد تحدثت "سنغافورة"، تلك الدولة الصغيرة، الضغط الأمريكى المكثف عام ١٩٩٤، واستمرت فى ضرب مراهق أمريكى بالخيزرلة! وحتى "كوبا" المفلسة المعزولة نجحت فى تغيير سياسة الهجرة الأمريكية، كما تحدثت "بولندا" مطلب أمريكا لوقف صفقة للسلاح مع "إيران"، وقاوم "الأردن" الضغط الأمريكى لقطع علاقاته للتجارية مع "العراق"، ورفضت "الصين" مطالب الولايات المتحدة الخاصة وحقوق الإنسان وبحدث مثل ذلك مع اليابان وروسيا، بل عجزت أمريكا عن التخلص من "صدام حسين"، و"كاسترو" و"القذافى" وفشلت فى تأمين إصلاح اقتصادى كبير فى اليابان أى (للتدخل فى شؤون الدول الداخلية التى ترادف هذه الشؤون الخارجية الأمريكية).

ورغم احتفاظ أمريكا بالقوة، فإن قدرتها باعتبارها القوة العظمى الوحيدة فى العالم ليست بحجم قدرتها على إقناع البلدان الأخرى بالعمل بالطريقة التى تريدها أمريكا أى (قدرتها على الإملاء والإكراه).

ضد نشاط القطاع الخاص

يفسر منتجعون الهوة بين القوة الأمريكية، وانهيار النفوذ الأمريكي
بأمرين:

الأول: هو التفاوت بين إمكانيات الولايات المتحدة الهائلة، وبين قوة حكومتها التي تكنت إلي لقل المستويات، فقد بلغ دخل الحكومة أو عائدتها عام ١٩٩٣، ١٩% من مجموع الناتج القومي.

وكانت الأسلحة والتقدم التكنولوجي لثناء للحرب الباردة راجعا إلي وزارة الدفاع، أما الآن فتعتمد المؤسسة العسكرية الضخمة علي القطاع الخاص، ولكنه يستدرك قائلا بأن المشروع الحر أو الخصخصة مبدأ شامل رئيسي في العقيدة الأمريكية، ولا يمكننا قهره بسهولة في غياب عو خارجي، فالمطلوب الآن إيجاد عو خارجي (لنتم قهر للقطاع الخاص).

والثاني: الطبيعة المتغيرة للقوة الأمريكية التي ستظل إحد دول الهيمنة الكبرى، فستمة مرحلتان للهيمنة الأمريكية: المرحلة الأولى هي مرحلة الدفع Push إلي الخارج حيث نتج نفوذ القوة للهيمنة عن قدرتها علي إيفاق مواردها علي النحو الذي يتيح نشر الاستثمار الاقتصادي، ومنح القروض، ودفع للرشاوي التي تنفق علي الدبلوماسيين والبيروقراطيين في سائر الدول، وغالبا ما كانت تضع تلك البلدان وسكانها تحت حكمها المباشر أو غير المباشر (تأمل الدفاع الأمريكي عن الحرية) ولذلك مثل الانتشار والتوسع الأمريكي في الخمسينات والستينات حضورا أو وجودا عسكريا وسياسيا واقتصاديا في مناطق واسعة من العالم (ليس هذا هو ما يسمى بالاستعمار الذي جعل الكفاح ضده أحد مبادئ العقيدة أو الثقافة الأمريكية في صدر مقالها).

والمرحلة الثانية من الهيمنة الأمريكية هي قوة الجذب إلي الداخل Pull حيث بدأ تحول الإيفاق إلي الداخل بما تنفقت بمقتضاه الأموال وجماعات المهاجرين، فأصبحت أمريكا قوة جذب بدلا من قوة الدفع الأولى، ولهذا صارت قوة متساهلة لينة، بينما كانت من قبل قوة صلبة صارمة تخضع للغير لإرادتها.

ولا يخفي مؤلفنا حسرته علي زوال المرحلة الأولى للهيمنة التي كانت فيها الولايات المتحدة تنفق مليارات الدولارات كل عام للتأثير علي الحكومات الأجنبية فيما تصدره من قرارات أو تديره من انتخابات، أو أية

نتائج سياسية، ونقلب الوضع الآن فكلد يتوقف ذلك التأثير على الحكومات الأجنبية.

وأصبحت الحكومات والهيئات والشركات الأجنبية هي التي تنفق أموالا طائلة على العلاقات العامة وجماعات الضغط (اللوبي) في أمريكا. كما أنفقت دول أخرى مبالغ هائلة للتأثير على صانعي القرارات الحكومية، وربما تستغل كبار المسؤولين السابقين في هذه الجهود.

ولقد تعلمت تلك القوى الخارجية تدريجيا أن مركز الاهتمام لم يعد وزارة الخارجية، بل الهيئة التشريعية (الكونجرس)، ونجح النفوذ الخارجي في المساهمة في هزيمة إعادة انتخاب نولب أو شيوخ تعارضت سياساتهم مع مصالح تلك الحكومات.

التهديد بالصين لولادة حس جديد بالهوية القومية

فالمشكلة إذن هي أن المؤسسات والموارد وكل أشكال النفوذ التي كانت تخدم المصلحة القومية في الحرب الباردة، يعاد توجيهها اليوم إلى خدمة المصالح الخاصة (ليس هذا أمرا طبيعيا في الحياة المدنية وفي النظم الليبرالية؟).

ولكنه لم يفقد الأمل، فيعد أن استبعد للصين في أول المقال، يعود فيعتقد عليها الرجاء في أن تكون العدو الجديد، ويبحثه على هذا الأمل أن جماعات مهمة في الصين ترى في أمريكا عدوها الوحيد، ويكفي التهديد بالصين لتوليد حس جديد بالهدف القومي، والهوية القومية في الولايات المتحدة، وإن لم يكن ذلك وشيك الوقوع.

ويعتمد الحكم على جدية هذا التهديد على قدرة الأمريكيين على النظر إلى الهيمنة الصينية على شرق آسيا كأمر بالغ الضرر بالمصالح الأمريكية (عودة إلى للحروب القومية التي أعلن نهايتها بالحرب الباردة بين الإيديولوجيات). وإحياء حس جديد بالهوية القومية في نظره رهين بمعاداة الولاء للتنوع والتعدد الثقافي لدخل الولايات المتحدة، فالمطلوب إذن هو الحد من الهجرة وتطوير أو تنمية برامج عامة وخاصة للأمركة، وتدعيم التمسك للأسلوب الأمريكي، والتصدي للحازم للعوامل المفضية إلى ولاء للشئات.

ويقدم حله النهائي بعبارة موجزة، فهو رغم ولائه لما يسميه بالعقيدة أو الثقافة الأمريكية، يتبنى صراحة، سياسة القمع والتقييد Restraint . وإعادة البناء تهدف إلى الحد من تحويل الموارد الأمريكية عن خدمة المصالح الاجتزائية (أي الخاصة)، ودون القومية، وعبر القومية، وغير القومية.

فالمصلحة القومية، كما يقول، هي القمع للقومي، وهذه فيما يبدو هي المصلحة القومية الوحيدة التي يرغب للشعب الأمريكي في دعمها في هذا الوقت من تاريخهم!

وبدور أكثر تقييدا يمكن الآن لأمريكا أن تتولي دورا أكثر إيجابية في المستقبل عندما يحين الوقت لتجديد هويتها القومية والسعي إلى إنجاز الأهداف القومية التي من أجلها عقد الأمريكيون عزمهم على بذل حياتهم، وثرواتهم، وشرفهم للقومي.

تعقيب:

ورغم أن التاريخ لا يكرر نفسه، فإن نظريات أو تصورات سابقة، وفاسدة للتاريخ يمكن أن يعيدها البعض بتتويعات متعددة على نفس اللحن مهما يكن لاختلاف الأوضاع والوقائع، وصاحبنا يعلن إلامسه النظري بالتفتيش في الدفاتر القديمة.

ففكرة ضرورة العثور على عو لتحديد الهوية قد سبقه إليها هنتر في كتابه "كفاحي" عندما ضم اليهود والشيوعيين معهم فربما ليحشد شطايا ألمانيا في هوية قومية مشتركة، استغفارا لكل القوي لتخرج إلى العالم لإعادة التقسام مناطق نفوذه. وبدلا من استخدام هنتجتون للمصالح القومية سك هنتر ما أسماء المجال الحيوي، وللتعجيل بإنجاز تلك الأهداف كان لابد من تقييد المشروعات الخاصة ليخضع للنظام رأسمالية دولة، وهي التي تسود كل الأنظمة الشمولية، حتي الاتحاد السوفييتي نفسه لم يسلم من هذا، حيث كانت نخبته الحاكمة نوعا من البورجوازية البيروقراطية التي لاتملك أدوات الإنتاج، بل تملك إصدار قرارات تستخدم أدوات الإنتاج.

ولم تكن الحرب الباردة سوي حرب ساخنة بالوكالة استخدمت فيها الأسلحة، وسقط فيها القتلى، ولكن ليس بين طرفي الحرب الباردة، بل من بلدان أخرى.

وفي أمريكا نفسها، ولِيساً بعد خمس سنوات من نهاية الحرب العالمية الثانية والانتصار علي المحور، برز مكارثي الشهير عام ١٩٥٠ متهماً إدارة روزفلت وترومان بعشرين علماً من الخيانة، لم يكتشفا فيها العدو الجديد وتسللت فيها الشيوعية إلي كل الجبهات الداخلية وكان نجماً ساطعاً أكثر من أربع سنوات باحثاً عن العدو الجديد الذي سيعيد وحدة الأمة في نظره.

وعلي أية حال، فإن العدو الحقيقي لهنتجتون وأصحاب المصالح الحقيقية في أمريكا هو السلام، فقد كان من المتوقع أن يحتفي منظرنا بسقوط العدو السوفييتي ليستمتع بالسلام والرخاء، ولكنه يعلم أن المصلحة الحقيقية للدولة للرأسمالية هي ترويج السلع للأخرين وضرب منافسيهم. وكما يقول هو نفسه، وبجارته، أن الحماية من الاتحاد السوفييتي كانت السلعة التي تروجها الولايات المتحدة، ولابد إذن من سلعة أخرى ماثلة من جودتها، غير أنه، كمعادته في التنظير، لايعني بسلامة الاستدلال، أو الاتساق، أو للتمييز بين المتغيرات الفاعلة، والمتغيرات الدخيلة للعارضة. فالحرب، والصدام مع عدو يحملان علي التماسك بين مختلف المواطنين نوقت محدود لتعود الأمور إلي طبيعتها في حال السلام، ولايمكن أن تظل الشعوب في حال من التعبئة والاحتشاد، وبالتالي فهذه الفترة الموقوتة لاتصلح محدداً للمصلحة القومية أو الهوية، وإلا لما كانت الحاجة إلي أحزاب وخلافات وطنية ولجتهادات مقبالة.

ومشكلة كاتبنا أن رؤيته وتخطيطه وفقاً لها، ينتسبان إلي مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية للثانية، وهي ليست للمرجعية الليبرالية، بل الشمولية التي تسعى إلي التوحيد والتعبئة عن طريق القمع والتقييد في الداخل، لفرص سيطرة مصالح بعينها علي الخارج.

ومهما يكن من أمر، فإن المقال يكشف جوانب كثيرة من الواقع الأمريكي، وهو ما يدعونا إلي استعادة الشعور بالأمل بإنهاء ما يسمى بالقطب الأعظم، وتغيير قواعد اللعبة السابقة.

والمقال بأسره، وقد كتبه في عهد كلينتون للديموقراطي، كان دعوة وإعداداً لحكم بوش والمحافظين للجدد. ويصلح المقال أن يكون بياناً صريحاً وشفافاً لما تصنعه أمريكا بالعالم اليوم.

الفصل السابع

خطابان متناقضان إلى الأمة الأمريكية: أحدهما باحث.. والآخر شما شرجي!

عندما كنت أقرأ كتاباً صغيراً لتشومسكي عالم اللغويات والمحلل السياسي الأمريكي تحت عنوان: ماذا يريد العم سام؟ في الفترة من ١٩٨٦ إلى ١٩٩٧، والذي ترجمه الأستاذ عادل المعلم، وضعتي الكتاب علي الفور في حالة ذهنية يسميها السينمائيون بالمونتاج المتوازي، أي التوليف المتقاطع بعرض حدثين أو مشهدين متعارضين يقعان في وقت واحد، وذلك حينما وجدت نفسي أفرق بين تحليل تشومسكي، وتحليل هنتجتون للسياسة الأمريكية للخارجية في مقاله الذي نشره بعد عام عقب صدور كتابه الشهير عن صدام الحضارات. وكان عنوان المقال تآكل المصالح القومية الأمريكية في أكتوبر ١٩٩٧ في مجلة الفورن أفيرز، وربما جاء المقال متأخراً بخمس سنوات بعد كتاب تشومسكي، ولكن الذي بقي موازياً ومقابلين بينهما كان المنحى أو طريقة التناول والتفسير لنفس الوقائع والأحداث.

وقد يتساءل القارئ البقظ: لماذا هنتجتون مرة أخرى، وقد أنتت نظريته الأخيرة بالانسحاب من مسرح المنوعات مثلما حصل لأغنية "لولاكي"، ورقصة الكارينا اللتين حطمتا الأرقام القياسية في الانتشار، ثم سرعان ما انمحت كل منهما من ذاكرة الجماهير، واندرجت في كفان النسيان؟.

فقد أعلن الرئيس كلينتون بعد ضرب السودان وأفغانستان فساد نظرية صدام للحضارات، وتصل منها، كما أن هنتجتون نفسه، صاحب النظرية، لم تسعفه أو تنقذه آراؤه في تحليل أو تفسير تآكل المصالح الأمريكية في مقاله الأخير الذي عرضناه في الفصل السابق. ولهذا لن تكون مقارنته

بشومسكي تكرارا لما أسهب فيه من صدام الحضارات، تلك البرشامة التي
انتهى مفعولها، ومن ثم لا تهمنا في سياقنا الحالي*.

اختلاف الدور

ما الفرق إذن بين نموذج تشومسكي ونموذج هنتجتون؟ ليس الفرق في
نتائج البحث، أو جهة للنظر التي يتخذها كل منهما، فهذا أمر مقبول ووارد
في طبيعة البحث إذا ما كانت المهمة لدى كليهما هي البحث.
ولكن يقوم الفرق بينهما في اختلاف الدور الذي اختاره - عامدا - كل
منهما ليقدم دعواه، ومن هنا تتكشف جميع الاختلافات بينهما. فعندما يتخذ
المرء دورا بعينه فإنه لابد أن يستطلع جوانب قضيته أو موضوعه من
مرصد معين، ويوجه خطابه إلى جمهور مختار، ويستخدم أسلوبا أو طريقة
أو منهجا لتحقيق هدفه.

ولكن قبل أن نشرع في المقارنة ينبغي أن نشير إلى أن العنوان
الأصلي لكتاب تشومسكي هو ماذا يريد العلم سام واقعيًا *Really* أو حقا،
أو فعلا... إلخ، ويلفتنا هذا اللفظ الذي سقط سهوا في الترجمة العربية إلى
الفارق الجوهرى الذي ستور حوله المقارنة بين الخطابين، تشومسكي
وهنتجتون، فهي تدل أن هناك ما يريد العلم سام أن نعرفه عن مقصده، وهو
أمر مختلف عما يريده في الواقع، كما يحى أن الكتاب في سبيله إلى كشف
نلك التباين بين ما يطنه العلم سام عن مقصده، وبين ما يهدف إليه في
الواقع الفعلي.

وقد أحسن المترجم صنعا بإضافته بابا آخر إلى الكتاب من تأليفه
استأنف فيه ما وقف عنده تشومسكي عند سنة ١٩٩٢، وألقى أضواء ساطعة
على ما استجد من أحداث على هذا النحو الذي يقترب كثيرا من منهج
تشومسكي.

الثالوث المقدس

وقد عرف الأستاذ عادل المعظم العلم سام بأنه الثالوث المقدس من أغوياء
رجال الحكم والمال والإعلام، يعملون حسب المنهج الأمريكي الخاص،
وعصب الحياة فيه القوة والمال.

* لينفر القرائى لى نقاولى بانتهاى مفعول نظرية صدام الحضارات، فالواقع العالمى
الرائى ينتر بتحقيق تلك للنبوءة الفاسدة كما أشرنا من قبل.

ويغرينا ذلك بالبحث في أصل للتسمية صاما ما تؤكد لنا صدق ما ذهب إليه تشومسكي.

اعترف الكونجرس عام ١٩٦١ بالعم سام سميًا لسمويل ويلسون الذي كان مفتشًا لإمدادات الجيش الأمريكي أثناء حرب ١٨١٢، وكان يكتب U. S. ، أي الحروف الأولى للولايات المتحدة، علي للصناديق التي تم فحصها، وأطلق عماله نكتة عن الحروف الأولى للولايات المتحدة وكأنها للحروف الأولى بالعم صمويل. وربما تكشف أن للحرب التي اشتعلت بين الولايات المتحدة وبريطانيا قرابة ثلاثة أعوام، عن سر للتعديد لاسم للعم سام، فقد شبت لأسباب اقتصادية خالصة حول حرية الملاحة البحرية التي حظرتها بريطانيا. وعقب مواجهة الكساد الاقتصادي الكبير طالبت جماعة سميت بصقور الحرب لدخل للكونجرس، ضمنت الجمهوريين والديمقراطيين، بإعلان الحرب علي بريطانيا لاسترداد الشرف الوطني.

ومهما يكن من أمر، فإن أبرز رسم وأشهره للعم سام هو الذي صنعه جيمس مونتهجوري فلاج للمصقات الداعية لاتخراط الشباب في الجيش الأمريكي في الحربين العالميتين الأولى والثانية.

ولقد جرت العادة، في كل الأحوال، علي استخدام ذلك الرمز للإشارة إلى الحكومة الأمريكية وليس للمواطن الأمريكي، أو بعبارة أخرى، إلى أصحاب السلطة في اتخاذ القرارات.

ومن هنا يتيسر لنا أن نميز بين دور كل من تشومسكي وهنتجتون. تشومسكي يكشف ما خفي من مقاصد أمريكا بالوثائق والإحصاءات والوقائع ومناقشات الكونجرس. ويحلل الأحداث والخطط سواء ما تعلق منها بدخل أمريكا أو خارجها مما استندت إليه ذراعتها القوية الطويلة، ويناقش المصطلحات والمفاهيم التي تتداولها السياسة الخارجية الأمريكية مثل الديمقراطية والسلام والعدوان ورفع مستوى المعيشة والمصالح الخاصة. ويضع أيدينا بمقتضى أدولته ومادته في التحليل العلمي، علي التعريفات الإجرائية الفطرية التي تتخذها تلك السياسة الخارجية مقياسًا حاسمًا، علي الوجه الذي يجعل لها مضمونها مبينًا تمامًا للشعارات المعلنة. فلا يتحدث عن الأمة الأمريكية بوصفها كتلة موحدة، بل عن مواطنين، وقبائل مختلفة متعارضة المصالح، وجماعات، وحكومة، وأصحاب مصالح وقرارات. كما يتحدث عن مسار تاريخ متسق. أما هنتجتون، فيتحدث عن هوية أمريكية، أي كيان متجانس من الداخل، متمايز في الخارج، وتتألف كما يقول من

الثقافة الأمريكية، والمقيدة الأمريكية التي هي في نظره: الحرية والمساواة والديمقراطية والنزعة الدستورية والليبرالية وللحكومة المقيدة والمشروع الحر الخاص، وكان قدر الأمة الأمريكية، بحسب عبارته، ألا يكون لها أيديولوجيات، بل تكون كلا ولحدا.

خصومة مع أعداء الحرية!

وهوية أمريكا، كما يقول، علي الدول ومنذ البداية، هي خصومتها مع أعداء الحرية، ولصون تلك العقيدة الأمريكية لابد أن تكون المصلحة القومية هي الشئون الخارجية، فلا مفر لزعامة أمريكا للعالم من الإقرار بأن مشكلات العالم هي مشكلات أمريكا، ويتوجب علي القيادة الممثلة في مؤسسة الرئاسة أن تخلق إجماعا حول تلك المصالح القومية.

ويبدي موافقته علي تحديد لجنة المصالح القومية لعام ١٩٩٦ بخمس مصالح هي: منع الهجوم علي الولايات المتحدة بأسلحة الدمار الشامل، منع بزوغ دول مهيمنة في أوروبا وآسيا ولية قوي معادية علي حدود أمريكا، أو السيطرة علي البحار، ومنع انهيار النظم العالمية للتجارة والأسواق المالية، وإمدادات الطاقة، وتأمين بقاء حلفاء الولايات المتحدة.

ويتبين من ذلك أنها ليست مصالح قومية، بقدر ما هي وسائل دفاع عن المصالح للقومية في الخارج، أما المصالح القومية التي تخص الداخل أو الوطن نفسه فغائبة تماما عن خطابه.

والواقع أن هناك نوعين من الحديث فيما يتعلق بالشئون السياسية، الحديث الموجه من رجال السياسة إلي عامة الجماهير، وفيه نتاج للفرصة واسعة لرقصها علي أنغام الشعارات المثالية كما يقول تشومسكي. والثاني حديث المخططين إلي رجال السياسة وأصحاب النفوذ في اتخاذ القرار، وهو صريح جداً، ويتبادل فيه المخططون ورجال السياسة المذكرات التي يسجل عليها عبارة سري للغاية. ولكن مرور فترة زمنية يجعلها متاحة للباحثين، ومثالها المذكرة التي كتبها كينان لتخطيط السياسة تحت رقم ٢٣ لسنة ١٩٤٨. ومنها كما ينقلها تشومسكي: علينا نحو ٥٠% من ثروات العالم فقط ٦,٣% من سكانه، ويمثل هذا الوضع لايمكنا تجذب حصد الآخرين واستيادهم. مهمتنا الحقيقية في الفترة القادمة ترتيب نموذج للعلاقات يحافظ علي استمرار ذلك التفاوت، ولتحقيق ذلك سيكون علينا أن نتخلى عن الأحلام

والعواطف، وتركيز اهتمامنا على أهدافنا القومية المباشرة. يجب أن نمسك عن كلامنا المبهم للآخرين، والأهداف غير الحقيقية مثل حقوق الإنسان ورفع مستوى المعيشة والتحول إلى الديمقراطية، وإن يكون اليوم الذي نضطر فيه إلى التعامل بمنطق للقوة بعيدا، وكلما قلت عزولتنا من جراء رفع تلك الشعائر كان ذلك أفضل.

وكينان هو صاحب نظرية الاحتواء ١٩٤٧ التي أعد فيها وصفة لتصنيع الحرب الباردة وإدارتها لاحتراف للخطر السوفييتي الخارج منتصرا من الحرب، وذلك بخلق قوة مناوئة للتصدي له على امتداد العالم كله، وظلت النظرية عماد السياسة الخارجية الأمريكية حتى انهيار الاتحاد السوفييتي. وعندما أصدر منتجتون مقاله الشهير عن صدام الحضارات، أُلقي عليه كيسنجر مهندس ومفرد السياسة الخارجية قائلا بأنها أفضل ما صدر منذ مقال كينان عن نظرية الاحتواء في المجلة نفسها (الفورن أفييرز). وطالما كانت مثل هذه النظريات ذات العناوين الأخاذة منشورة ليقراها الجمهور، بخلاف المذكرات السرية وأنشطة المخابرات، فهي بمثابة أروية وثياب جافة لتستر الأهداف الحقيقية غير المعلنة.

وهنا يختلف منتجتون، لقلّة حظه أو قلّة كفاءته، عن كينان، في أن الأخير، إلى جانب إجادة صنعه أو إعداده للملابس للنظرية، كان نشطا فعلا في رسم الخطط السرية العملية، وشرح الوسائل التي يتعين على السياسة الأمريكية استخدامها ضد أعدائها الذين وقعوا فريسة لما أسماه بالهرطقة التي تتمثل لديه في الاعتقاد بأن على الحكومة مسؤولية مباشرة عن رفاهية الشعب، وهي نفسها التي يسميها كينان وسائر المسؤولين الأمريكيين بالشيوعية، بصرف النظر، طبعاً، عن الاتجاهات الحقيقية لمن ينادون بها. يقول كينان، كما يذكر تشومسكي، قد تكون الإجابة غير سارة، لكن علينا ألا نتردد في استخدام الحكومات المحلية لشرطتها كسلاح قمع، وليس في ذلك ما يثير الخجل، فالشيوعيون في الأصل خونة ومن الأفضل وجود نظام قروي في السلطة من وجود حكومة ليبرالية متسامحة متساهلة يخترقها الشيوعيون. ولم يكن كينان وحده في ذلك المخطط، فقد سبقه ودرّو ويلسون قبل الحرب بثلاثين عاما عندما صرح بأن المضمون العملي لمبدأ مونرو هو أن نهتم الولايات المتحدة بمصالحها الخاصة، أما سلامة الدول الأمريكية

الأخري، فهي أمور عارضة وليست أهدافا في ذاتها.. ويبدو أن هذا خط ثابت لا تتزحزح عنه السياسة الأمريكية الخارجية.

أما هنتجتون فإن قدراته تقصر، أو أن دوره يقتصر علي مخاطبة الجماهير فحسب، ويقنع فحسب بالتخطيط علي مستوي اختيار الملابس الملائمة لسنن سوءات السياسة الخارجية، وبهذا يقوم بدور اللبيس، أو بالأحرى الشماشرجي الذي ينتقي لسيده ما يظهر به أمام الآخرين. ولهذا يقف جهده عند استخدام الشعارات السياسية التي تستمد منطوقاتها من معجم المبادئ، ولا يسعى أبداً إلي النزول بالبحث إلي الأسباب والمتغيرات الموضوعية للصراع الذي تعرف السياسة بأنها طرق إدارته.

الدبلوماسية التجارية

والمثل البارز علي شماسرجيته أن مفهوم المصلحة القومية لديه لا يتحدد بالاقتصاد الذي هو للجسم أو البنية الحقيقية للمصلحة القومية، علي نقض تشومسكي في كل أملكته وتطبيقاته، بل يتحدد بالمظهر الخارجي الذي قد يلهب الحماس في الدلخل، ويقدم للتبرير في الخارج.

وهو يغفل الإشارة إلي الاقتصاد في مقاله الشهير وكتابه، ولكن عندما يضطر إلي الإشارة إليه في مقاله الأخير، فلكي يجعله سببا في فقد أمريكا لسنفوذها وهيبتها فقد أصبحت السياسة الخارجية معتمدة علي الدبلوماسية التجارية التي تقوم علي لعبة لفتكاص العقود، وهو أمر غير محمود في نظره. فبينما كانت المرحلة الأولى للمهيمنة الأمريكية، كما يقول، في قوة الدفع إلي الخارج، أصبحت المرحلة الثانية للمهيمنة، وهي مرحلة سيئة في نظره لسنفوذ أمريكا، هي قوة للجذب أو للسحب إلي لادلخل، ففي المرحلة الأولى نتج تأثير القوة المهيمنة من قدرة أمريكا علي إتفاق مواردها علي السنحو الذي يتيح نشر الاستثمار الاقتصادي (في الخارج طبعا) ومنح القروض، ودفع الرشاوي التي تتفق علي الدبلوماسية والبيرورقراطيين في سائر الدول. وغالبا ما كانت تضع تلك البلدان وسكانها تحت حكمها المباشر أو غير المباشر، ولذلك مثل، ذلك الانتشار والتوسع الأمريكي، كما يقول، في الستينيات والخمسينات من قبلها، حضورا أو وجودا عسكريا وسياسيا واقتصاديا في مناطق واسعة من العالم. ولا يخفي هنتجتون حصرته علي زوال المرحلة الأولى للمهيمنة التي كانت فيها الولايات المتحدة تتفق مليارات

الدولارات كل عام للتأثير علي الحكومات الأجنبية فيما تصدره من قرارات، أو تديره من انتخابات، أو تؤدي إليه من نتائج سياسية، وقد انقلب الوضع الآن فكاد يتوقف التأثير علي الحكومات الأجنبية.

أما للمرحلة الثانية فقد أعيد توجيه المؤسسات والموارد وكل أشكال النفوذ التي كانت تخدم للمصلحة القومية في الحرب الباردة، إلي خدمة المصالح الخاصة، ويقصد بها للتبادل التجاري والقطاع الخاص.

والحل عنده هو إيجاد عدو، وليكن الصين لتوليد حس جديد بالهدف القومي، والهوية القومية الأمريكية وبدون شعور وطيد بهذه الهوية فإن الأمريكيين سيعجزون عن تحديد أو تعريف مصالحهم القومية حيث تهيمن المصالح التجارية دون القومية، وعبر القومية، والعرقية، علي السياسة الخارجية. والسبب في كل هذا في نظره هو خسران أو فقدان الآخر، ويتساءل: بدون حرب باردة، ما أهمية أو مغزي أن يكون المرء أمريكا؟ فبدون إمبراطورية للشر (الاتحاد السوفييتي) ماذا يعني أن تكون أمريكا، وماذا يليق إذن بالمصالح الأمريكية، أو إلي ماذا يقول أمرها؟ وفي الحروب نتأكد الهوية وبدون حرب باردة يخفني السند الرئيسي لمثل هذه المبارات والبرامج الكبرى، وبالحرب يتحقق التماسك بدلا من الانقسام الاجتماعي الذي يحتاج لإزالته إلي عدو مشترك. لقد كانت السلعة الأولى التي كانت تروجها السياسة الأمريكية هي الحماية من الاتحاد السوفييتي، وقد اختفت الآن هذه السلعة، وربما لاتستطيع الولايات المتحدة أن تزود الأقطار الأخرى بسلعة مختلفة مثل اقتصاد العالم المفتوح، أو للتدخل في السوق الأوروبية، إذن لابد من إيجاد عدوا حتي يحين الوقت، كما يقول منتقدون، لتجديد هوية أمريكا القومية.

ولندع صاحبنا يبحث عن عدو ملائم، للنظر في خطاب تشومسكي الكائن عن عورات السياسة الخارجية الأمريكية. يقول: طورت مجموعات بحث في كل من وزارة الخارجية ولجنة للعلاقات الخارجية خططا لعالم ما بعد الحرب الثانية، علي أساس ما أسموه: بالمجال العظم والذي عليه أن يخضع لمتطلبات الاقتصاد الأمريكي.

ويشمل تصف للكرة الغربي، وغرب أوروبا، والشرق الأقصى والمستعمرات السابقة للإمبراطورية البريطانية، ومصادر الطاقة في الشرق الأوسط، وبقية العالم الثالث، وإن أمكن سائر العالم.

وعلى الدول الصناعية مثل ألمانيا واليابان أن تكون الورش الكبرى التي تعمل تحت إشرافنا (أي نحن الأمريكيين) على أن تكون أقطار العالم أثلاث مصدر إمداد للمجتمعات للرأسمالية بالخامات، كما تمثل أيضا أسواقا لبيع منتجات مصانعنا.

وكان على حكومة الولايات المتحدة مهمتان رئيسيتان، الأولى تأمين السيادة على المجال العظيم، ويستلزم ذلك امتلاك قوة تهديد مروعة، وهذا سبب بناء للترسانة النووية. المهمة الثانية: توفير دعم حكومي للصناعات التكنولوجية المتقدمة، ولأسباب كثيرة وجه هذا للدعم للإنفاق العسكري.

وأدرك المخططون أهمية إعادة بناء الدول للصناعة الغربية التي دمرتها الحرب، على أن يتم ذلك باستعادة النظام الليبرالي التقني بسيادة أصحاب الأعمال، وتفكيك أو إضعاف التكتلات العمالية، على أن تتحمل الفئات العاملة، والفقراء أعباء إعادة البناء. واستخدم في كل ذلك الفاشيون والسلازيون السابقون، والمتعاونون معهم لخبرتهم الكبيرة في ذلك، وأدرك المخططون أن ما يهدد أوروبا ليس عدوانا من الاتحاد السوفيتي، ولكن من الحركات والأفكار الديمقراطية المعادية للفاشية عند العمال والفلاحين، والقوة الشعبية للأحزاب الشيوعية والاشتراكية. ويشرح تشومسكي بالتفصيل ما حدث في إيطاليا واليونان ودول أمريكا اللاتينية حيث استخدمت كل الوسائل لمنع المؤمنين بالديمقراطية الأمريكية والمعجبين بالاتفاق الجديد الذي اتخذته روزفلت للخروج من الكساد الكبير، لمنعهم من الوصول إلى الحكم!

رحيل الديمقراطية!

ولقد ألح المخططون على أهمية تحديد أهداف السياسة الخارجية الأمريكية، وهي منع بلوغ المغالين في الوطنية إلى الحكم، وإذا ما وصلوا إليه يجب عزلهم والانقلاب عليهم وإقامة حكومات تفضل الاستثمار بالرأسمال الخاص المطي والأجنبي، وتوجه الإنتاج من المحصولات والمواد الخام للتصدير، وتكفل بذلك تصدير الأرباح للخارج. ولقد نشر المعهد الملكي للثلاثون الدولية في لندن دراسة عن نظام العلاقات الأمريكية الدولية ذكر فيها أنه بينما تدعم الولايات المتحدة الديمقراطية بالقول فإن التزامها الفعلي هو للمشروعات الرأسمالية الخاصة، وعندما تتعرض

مصالح المستثمرين الأمريكيين للتهديد، فعلى الديمقراطية أن ترحل، ولا بأس أن يحل محلها حكام التعذيب والقتل!

وقد استخدمت ذريعة للدفاع ضد الشيوعية أو عدوان الاتحاد السوفييتي لتبرير أي هجوم أمريكي في أي مكان من العالم.

وكان التهديد الذي يبرر الهجوم الخاطف والحامس يأتي من أصغر الدول فسي أكثر الأحيان، لأنها كانت تمثل نموذجا قد يحتذيه غيرها لو نجحت في استقلالها وإنجاز مشروعها الخاص في الديمقراطية، أو الإصلاح الزراعي، أو تأمين مصادر الطاقة. فكينسجر في المبعينات يقول عن شيلى في عهد الليدي أنها فيروس يهدي المنطقة ويمتد لثراء إلى إيطاليا! وهو بهذا القول يشبه ما قلناه دين أنتيسون في أواخر الأربعينات من أن ثقافة واحدة معطوبة قد تعتمد الصندوق كله.

ويقتبس تشومسكي عن لارس شولتز الأكاديمي البارز المتخصص في حقوق الإنسان أن المساعدات الأمريكية تميل إلى الزيادة مع الحكومات التي تمارس التعذيب مع مواطنيها. كما يشير إلى دراسة أوسع للاقتصادي إدوارد هرمان تفصح عن تلازم وثيق بين التعذيب والمساعدات الأمريكية. يفسره بأن الاثنين يرتبطان بتحسين المناخ للأعمال الخاصة.

وفي هذا الصدد يكشف تشومسكي المدلولات العملية للمصطلحات السياسية كما تكتولها السياسة الخارجية. فالديمقراطية ليس معناها اشتراك الشعب في إدارة شؤونه، بل تعني النظام الذي تتخذ فيه النخبة من رجال الأعمال القرارات، على أن يكتفي عامة الناس بالمشاهدة والفرجة وليس للمشاركة. فقد سبق أن ميز ليبمان المحلل السياسي الشهير بين فئة المشتركين في اللعبة السياسية وتبلغ ٢٠% من المواطنين، وفئة عامة الجمهور المشغول المذهول وتبلغ ٨٠% ويحرص المسؤولون عن أن تظل بعيدة عنهم حيث تقوم بدور المشاهدة وليس للمشاركة وإلا أدى ذلك إلى خطر فادح.

وكذلك الدفاع ضد العدوان فإنه يعني أمرا آخر، فعندما هاجمت الولايات المتحدة جنوب فيتنام في أوقات الستينات، صرح أدلاي ستيفنسون بأننا ندافع عن الفيتناميين الجنوبيين ضد العدوان الداخلي، أي عدوان للقرويين الفيتناميين ضد القوات الجوية الأمريكية.

وليضاً عملية السلام، فقد يظن البعض أنها تعنى تحقيق السلام في الشرق الأوسط بتنفيذ إسرائيل لقرارات الأمم المتحدة وتسحابها من

الأراضي التي احتلتها، وقيام دولة إسرائيلية ودولة فلسطينية طبقا لقرارات الأمم المتحدة، ولكنها تعني عددا تعطيل الولايات المتحدة لكل سبل السلام ودعم إسرائيل سياسيا واقتصاديا وعسكريا.

وفي غمرة غسيل المخ الذي يقبض المدلولات إلى نقيضها يصبح لوسائل الإعلام أهميتها البارزة وقايلتها المؤثرة، وهي في نظر تشومسكي مؤسسات كبرى تباع منتجاتها في السوق سواء كانت ليبرالية أو محافظة. والسوق هو وسيلة الإعلام، أما السلعة أو المنتج فهم المشاهدون، وخاصة النخبة منهم (أي ٢٠%) فوسيلة الإعلام تجذب المشاهدين إلى حيث تصيدهم الإعلانات. ويدفع أصحاب الأعمال ثمن هؤلاء المشاهدين إلى مؤسسات الإعلام التي تباع للمشاهدين لهم. ومن ثم نجد صورة العالم التي تقدمها وسائل الإعلام انعكاسا ضيقا ومتحيزا لمصالح الهالعين والمستهترين وقيمهم. وليس من قبيل المصادفة أن يحدث انتقال منتظم لأصحاب الوظائف العليا بين المؤسسات الخاصة والحكومية إلى الإعلام وبالعكس .

فضح ألوان التزييف

ولئن كان هنتجرتون شمشرجيا بليس سلاته ما يروق في أعين الناس، وكان تشومسكي معريا فاضحا لما تحت الثياب فإنه لا يقنع بهذا الدور بل يواصل مهمته كباحث يوجه خطابه إلى الأمة الأمريكية، فيقدم في نهاية كل فصل للسبل التي تقضي إلى تغيير هذا الوضع الشائن الذي اغتصبت فيه حفة قليلة حق اتخاذ القرار والتنفيذ.

ويوجه خطابه، بعد إنجاز مهمته في فضح كل ألوان التزييف، إلى المواطن متسائلا: ماذا يمكنك عمله؟ ثم ما يلبث أن يجيب عن السؤال منبها إلسي أن ما يحدث الآن ليس من قوانين الطبيعة، وبالتالي يمكن تغييره. وبحاج ذلك إلى تغيير ثقافي واجتماعي وتحويل للمؤسسات الأمريكية بحيث ينتقل النظام الديمقراطي الشكلي إلى نظام ديمقراطي حقيقي. جديد يخرج عن مظهرية الدورات الانتخابية التي تلثي بمن يخدم مصالح رجال الأعمال والمال. فليست الانتخابات مجرد ذهاب قلة من المواطنين كل عدة سنوات للضغط على بضعة أزرار، ولكنها، لكي تكون لها قيمة فعلية، تعني أن يكون للمواطنين آراء، ومن ثم مواقف من الأحداث، فضلا عن البرامج الرئيسية التي يريدون من الحكومة تنفيذها، ويضغطون على ممثليهم من

المعلوماتي Cyberspace، وحفلات الشواء الباربيكيو، في الفضاء الخفي، وأيضا الإنترنت، وشبكة التأمين الاجتماعي، وهيئة الأوراق المالية والبورصة، واتحاد الحريات المدنية الأمريكية. إن هذه المتناقضات هي ما تحتفظ به أمريكا في قلبها، ويجب التوقف عن اتخاذ قرار تصالح إحداها على الأخرى.. إن المجتمع العالمي المزدهر هو المجتمع الذي يستطيع أن يحدث التوازن بين السيارة ليكساس وشجرة الزيتون على الدوام، ولا يوجد نموذج أفضل من أمريكا، ولهذا السبب فإنني أؤمن بشدة بأنه يجب أن تكون أمريكا، في أفضل حالاتها، اليوم وغدا، وفي كل وقت، حتى يكون في مقدور العولمة أن تستمر، إنها يمكن أن تكون، وببني أيضا أن تكون منارة للعالم أجمع، فلنعمل على ألا نبدد هذا الإرث. وكانت هذه آخر سطور الكتاب.

٣- قميص الأكتاف الإلكتروني

إن شجرة الزيتون التي تعني مؤلفنا هي أشجار زيتون الولايات المتحدة، أما الأمم أو الدول الأخرى، فعليها أن تنصرف عن شجرة الزيتون لتتضم إلى ما يسميه بالقطيع الإلكتروني الذي لا يسمح بعضويته إلا لمن يرتدي المسترة الضيقة الذهبية أو قميص الأكتاف الذهبي goldenstraitjacket وهي السوق الحرة لأنها البديل الأيديولوجي للوحيد، فليس هناك سوى طريق واحد، وسرعات مختلفة، والاعتراف بقواعد السوق الحرة والالتزام بها هو ذلك القميص أو السترة التي تعرف بها حقبة العولمة سياسيا واقتصاديا، وليس لدي العولمة إلا قميص القيد الذهبي هذا.

ولقد بدلت مارجريت ثاتشر في إنجلترا تفصيل وحياسة ذلك القميص وروجت له منذ عام ١٩٧٩، وسرعان ما أيده ريجان في أمريكا في الثمانينات حيث أتاح لهذا القيد ولقواعد استخدامه حجما حقيقيا حاسما. وأصبح كما يقول صاحبنا، موضة عالمية بنهاية الحرب الباردة، ولقد حدثت الثورتان التكنولوجية والريجنائية، لاقتناع الأغلبية الشعبية في البلدين بفساد الأساليب القديمة التي تتولى فيها الحكومات توجيه الاقتصاد. ومن هنا عمد كل منهما إلى القتل لجزء ضخمة من سلطة اتخاذ القرار الاقتصادي من للدولة، ومن المدافعين عن سياسة المجتمع العظيم،

ومن الاقتصاديات الكينزية (التي أنقذت أمريكا من الكساد العظيم في عهد روزفلت)، وتسليمها إلى السوق الحرة، وعندما ترتدي بلدك - هكذا يقول فريدمان - ذلك القميص الذهبي، فسرعان ما تنتقل الاختيارات السياسية أمامنا إلى الاختيار ما بين البيبيسي، أو الكوكا، أي الفروق الضئيلة في المذاق، أو الفروق القليلة في السياسات، أو التعديلات المطفيفة في تصميم القميص لمراعاة لتقاليد المنطقة.

وفي عالم أصبح فيه رأس المال متجولا على مستوى العالم لا تستطيع أن تقرر معدلات ضريبية تختلف كثيرا عن المعدلات السائدة في الدول الأخرى. وعندما تكون العملة متقلبة لن تستطيع أيضا أن تحرف عن الخط الذي تسير عليه أجور الآخرين، فلقد حد ذلك من القدرة على المناورة.

ويروي لنا فريدمان حكاية علي لسان وزير مالية الهند عام ١٩٩١: لم يصدق من دولة مجاورة أصبح أيضا وزيرا لماليتها. اتصلت به يوم توليه منصبه لأهنئه، رد قائلا: لا تهنئي، فلاني مجرد نصف وزير، والنصف الثاني موجود في واشنطن" (ص ١٥٥) (والحكاية غنية عن التعليق).

وبذلك القميص يمكن الحصول على عضوية القطاع الإلكتروني الذي يتكون من كل المتعاملين في تجارة الأسهم والسندات والعملة الجالسين أمام شاشات الكمبيوتر في أنحاء العالم، ينتقلون بأموالهم هنا وهناك بمجرد الضغط على لفافة أو (الماوس)، من الصناديق المشتركة إلى صناديق المعاشات، إلى صناديق الأسواق الناشئة (مثل جنوب شرق آسيا) أو الذين يجرون معاملاتهم التجارية عبر الإنترنت من بدرومات منازلهم. كما يتكون ذلك القطاع من الشركات متعددة الجنسيات الكبرى التي تنشر مصانعها الآن في أنحاء العالم، وتنقلها على نحو متواصل إلى الدول المنتجة الأكثر كفاءة والأقل تكلفة، ولقد ازداد حجم هذا القطاع وبدأ يحل محل الحكومات بوصفه المصدر الأول لرأس المال اللازم لنمو الدول والشركات على السواء. وأصبح على أية دولة تسعى إلى تحقيق الازدهار في نظام العولمة أن ترتدي قميص القيد الذهبي، وتلتحم مع القطاع الإلكتروني. وتحصل الدول التي ترتدي ذلك القميص طوال الوقت دون أن تخلعه لحظة واحدة، على مكافئتها من هذا القطاع بتوفير رأس المال اللازم لنموها، أما الدول التي لا تتحلى به، فإن القطاع يعاقبها باجتياها، أو سحب أمواله منها.. ويرى فريدمان أن الانضمام إلى الاقتصاد العالمي والانحام بالقطاع الإلكتروني

يعادل تماما طرح الدولة للاكتتاب العلم، فهو يمثل تحويلها إلى شركة عامة، مع اختلاف واحد هو أن حملة الأسهم لم يعودوا مواطني هذه الدولة وحدهم، بل يضاف إليهم أعضاء القطيع الإلكتروني، أينما وجدوا وإن بدلوا بأصواتهم مرة واحدة كل أربع سنوات أو أكثر بل إنهم سيدلون بأصواتهم كل ساعة، وكل يوم من خلال الإنترنت، مهما يكن المكان الذي يقيمون به. ويعترف المؤلف بأن ثمة من قابلهم بعرض علي هذا القميص وذلك للظبيح قائلا له: لا تحاول إقناعنا بأنه يتوجب علينا أن نرتدي قميص للقيّد، وأن لنندمج في أسواق عالمية، فلدينا ثقافتنا وقيمنا الخاصة بنا، نقوم بذلك بطريقتنا الخاصة وبالسرعة التي نريدها. ونظريتك فيها حتمية أكثر مما يجب. لماذا لا نجتمع معا ونناق علي نموذج مختلف أقل تقييدا لحرية الحركة؟

ويعلن فريدمان جوابه علي هذا التساؤل قائلا: "أنا لا أقول أنه يتحتم عليك ارتداء ذلك القميص، وإذا كانت ثقافتك وتقاليدك الاجتماعية تتعارض مع القيم الكامنة في ذلك القميص، فلنني أشعر بالتعاطف مع ذلك، ولكن ما أقوله هو: لقد كان نظام السوق العالمية والعالم السريع والقميص الذهبي نتيجة لقوي تاريخية كبرى استطاعت بالفعل تغيير طريقة اتصالنا، وطريقة استثمارنا لأموالنا، وطريقة رؤيتنا للعالم بصورة جذرية، فإذا كنت تريد مقاومة هذه التغييرات، فهذا شأنك أنت ولابد أن يكون شأنك، ولكذك إذا اعتقدت أن بوسعك مقاومة تلك التحولات دون أن تدفع ثمننا غاليا، أو دون سور أو جدار يواصل ارتفاعه باستمرار، فإليك بذلك تغالط نفسك".

٤- العولمة، وإسرائيل، والحصير

يري فريدمان أن العولمة هي للنظام الذي حل محل الحرب الباردة، فهي إذن نظام دولي مثل كل النظم السابقة، ولكن له سماته الفريدة، أولها كما يقول التكامل الصارم في الأسواق، وفي الدول، وفي التكنولوجيات، علي الوجه الذي يمكن فيه للأفراد في الشركات والدول الانتقال والتجول علي امتداد العالم لبلوغ مسافات أبعد، وأسرع، وأخص من كل وقت مضى. وفكرتها للدافعة هي للرأسمالية التي تحكمها قوة السوق الحرة القائمة علي انفتاح اقتصاد كل دولة علي الخارج، وإلغاء القوانين المنظمة له،

وخصصته، ومثلها الأعلى هو ما حققته الثورتان للتأثيرية والريجانية في بريطانيا وأمريكا.

كما أن لها تكنولوجياتها الخاصة ورمزها شبكة الإنترنت التي توحد بين الجميع.

وإذا كانت الوثيقة التي تحدد نظام الحرب الباردة هي المعاهدة، فإن الصيغة هي وثيقة نظام العولمة. وإن يكون سؤالنا الرئيسي متعلقا بالأسواق التي ينبغي أن تصدر إليها بعد أن نفرغ من تحديد السلع التي نتنتجها، بل علينا أن ندرس الإطار العالمي الذي نعمل من خلاله أولا ليكون سؤالنا، بعنذ، هو ماذا علينا أن نتنتج؟.

وقد يتساءل القارئ عن هذا الإطار العالمي، ولكن سرعان ما تصدحه الإجابة بأنه الولايات المتحدة الأمريكية، لأنها القوة المسيطرة الوحيدة، وكل الأسم الأخرى، كما يقرر فريدمان، تابعة لها بدرجة أو بأخرى، وهي اللاعب الرئيسي في المحافظة على رقعة شطرنج العولمة (ص ٣٧).

وكما تطلب العولمة القدرة على الاستمرار هيكلًا أو بنية مستقرة للقوة، فلا توجد دولة أكثر أهمية لذلك من الولايات المتحدة، فكل عمليات التكامل التجاري والمالي المتواصلة، والثروة المتولدة عن ذلك، والإنترنت وغيره من التكنولوجيات التي تصممها وتصنعها أمريكا فإن كل ذلك يحدث في عالم تعمل على استقراره قوة غير مؤنسية، عاصمتها واشنطن (١).

وإذا كان السبب في عدم اندلاع حرب بين دولتين تتعمان بمطامع مكدونالدز، راجعا إلى التكامل الاقتصادي، فإنه يعود أيضا إلى وجود القوة الأمريكية، واستعداد أمريكا لاستخدامها ضد أولئك الذين قد يهددون نظام العولمة، فإن نتج اليد الخفية للسوق، دون وجود القبضة الخفية (أعتقد أنها لم تعد خافية).

ويقول فريدمان بصراحة فظة:

تسمى القبضة الخفية التي تحفظ للعالم الأمن الذي يتيح لتكنولوجيات وادي السيليكون (الأمريكية) الازدهار، تسمى جيش الولايات المتحدة وسلاحها الجوي، وبحريتها، ومشاة أسطولها ويمول هذه القوات المقاتلة ومؤسساتها دافع الضرائب الأمريكي، ولو كانت القوة التي تمزق أفكارنا وتكنولوجيتنا أقل شدة، لما استحوذت على السيطرة العالمية التي نملكها اليوم".

غير أن مؤلفنا ما يلبث أن يشعر بالإشفاق علي أمريكا لتكبتها عيب العمل علي استمرار العولمة أكثر من غيرها من الدول، لأن ركنها كثيرين يستقلون قطار العولمة مجاناً، مثل الفرنسيين، فهم يركبون فوق أكتافنا في الوقت نفسه الذي يوجهون لنا الانتقادات طوال الطريق. إلا أن كاتبنا سرعان ما يهدأ غضبه من الفرنسيين وغيرهم ممن يستقلون طيبة أمريكا وكرمها، فيقول لا بأس، فهذا جزء من المهمة أو الرسالة الأمريكية، لأنها لا ينبغي لها أن تتدخل في كل مكان طوال الوقت، فهناك مناطق مهمة وأخرى غير مهمة وعلي أمريكا أن تعرف كيف تحشد الآخرين للعمل في الأماكن التي لا تستطيع أو لا يجب أن تذهب إليها بمفردها (لاحظ النصيحة) ولهذا، فإن السبب الحقيقي خلف حاجتنا إلي دعم الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وبنوك التنمية المختلفة في العالم هو أن تتمكن أمريكا من دفع مصالحها إلي الأمام دون أن تضع الأرواح والأموال الأمريكية في أخطار تحقق بها علي الدوام (ص ٥٧٧) صراحة نحسده عليها، كما نحمدها له حتي نكون علي بينة من أمرنا).

وحسني لا يدفعنا الأمل الكاذب في أن نفيء إلي ظل شجرة الزيتون لأهمية الهوية والانتماءات الثقافية، بماجلنا فريدمان بالضربة القاضية قاتلاً بأن الثقافة الغالبة الخاصة بنظام العولمة، علي نقض نظام للحرب الباردة، لابد أن تفضي إلي التجلس الذي يحني لتنتشر الأمركة بدءاً من البيع ماله والأيمانك، ولنتهاء بميكي ماوس علي امتداد العالم بأسره (ص ٣١) .

ولعل سؤالاً مشروعاً يلح علينا، وهو كيف يري مؤلفنا للبيرالي الذي عاش بيننا أكثر من عشر سنوات، وتخصص في دراسة شئون الشرق الأوسط، وأهمه الصراع العربي - الإسرائيلي بشجرة الزيتون التي تحتل عنوان الكتاب، كيف يري موقف إسرائيل؟

لم يدخل علينا فريدمان بالإجابة التي جاءت شديدة الاتساق مع مفهومه لما يسميه نظام للعولمة، فقد سأل محافظ البنك المركزي الإسرائيلي في خريف ١٩٩٧، وكانت عملية السلام في حالة ركود، كيف يتكئ أن تكون عملية السلام في هبوط والاستثمار الأجنبي في صعود؟ وجاءت الإجابة من خلال الحوار بحيث توصل فريدمان إلي أن إسرائيل تتحول الآن سريعاً عن سياستها الاقتصادية القديمة التي كانت تقوم علي تصدير البرتقال واللماس والمنسوجات، إلي اقتصاد التكنولوجيا المتقدمة التي جعلت من إسرائيل أقل

ضعفا أمام الضغوط السياسية العربية، والمقاطعات والتكهنات صعودا وهبوطا في عملية السلام. ولذلك طورت، واخترعت، ولدت الكثير من أدوات التفسير المتصلة بالإنترنت والخاصة بتأمين المعلومات في معهد "تكنيون" و"معامل الجيش الإسرائيلي" ولا يمكن بطبيعة الحال الحصول على تلك المنتجات من أية دولة أخرى. ونتيجة لذلك تأتي الدول إلى إسرائيل لتخطب ودها مهما يكن من أمر عملية السلام، وكذلك فإن اليابان نفسها تتلف على منتجات شركات البرمجيات الإسرائيلية.

ويرد فريدمان بإعجاب ما قاله أحد الاقتصاديين الإسرائيليين: "إذا كان عندك التكنولوجيا التي يريدها الناس، فليس هناك من يعبأ بما إذا كنت تضطهد الفلسطينيين أم لا." (ص ٣٢٩).

فاستثمار التكنولوجيا المتقدمة في إسرائيل استثمار في البشر، وقوة العقل (ما شاء الله)، وليس استثمارا في المصانع التي يمكن لأعدائها تدميرها بسهولة. كذلك لا تصدر إسرائيل التكنولوجيا المتقدمة إلى جيرانها الذين تعاني التوتر في علاقتها بهم، بل إلى الأسواق البعيدة في آسيا وأوروبا وأمريكا، فهي من ثم قوية إزاء التقلبات السياسية في المنطقة.

ويبشرنا المؤلف للغير على إسرائيل بأنها ستغدو أقوى فأقوى، لأنها باقتصادها الذي اختار الازدهار وأصبح قادرا على تجميع المعرفة ورأس المال والموارد من أنحاء العالم، لن تكون مقيدة أو مهددة بحجمها إذا ما قورنت بالبلاد العربية التي لا تملك ما تقدمه للعالم سوى اليد العاملة الرخيصة، أو البترول، وهو ما يجعلها رهينة قوة العمل وأسعار البترول.

ويواصل المؤلف تحيزه وثنائه على إسرائيل قائلا: "لقد كان هناك على مر السنين قوتان نهريتان في للشرق الأوسط، مصر على ضفاف النيل، والعراق على ضفاف دجلة والفرات، ولكن سيشهد القرن الواحد والعشرين قوة نهريّة ثالثة هي إسرائيل على ضفاف نهر الأردن، لأنها ستكون قاطرة التكنولوجيا المتقدمة التي ستجذب معها الأردن والفلسطينيين (لم يقل فلسطين)..." ويكاد المؤلف يصفق إعجابا وهو يهتف: "إنها مجرد بداية" (ص ٣٣١).

وعلى أية حال، فالمشاركة في الاقتصاد العالمي اليوم، كما يقول، أشبه بقيادة سيارات السباق التي تزداد سرعتها يوما بعد يوم، وسوف نجد دائما بعض المتسابقين وقد اصطدموا بالجدار وتحطمت سياراتهم، ولا سيما إذا

كانوا ممن يركبون الحمير حتى وقت قريب (ولا أدري إن كان فريدمان يقصد مواطنينا بوصفهم قادة الحمير، أم الحمير نفسها).

٥- النظام العالمي والعولمة

يبدأ الكتاب بجلاء عن نوعية الجمهور الموجه لهم لقراءته، فهم الأمريكيون دون ريب، لأنه يتحدث طوال الكتاب بصيغة المتكلم الجمع، نحن، أي الأمريكيين. أما المخاطب الأمريكي الذي يعنيه فهو المستثمر، فالكتاب كله يمكن أن يتخذ عنواناً أكثر إشارة إلى محتواه، إذا كان: دليل المستثمر النكي للربح الوفير، وذلك باستخدام التكنولوجيا المتقدمة وخاصة الإنترنت، حيث يعلن أن رقائق الكمبيوتر هي الفارس الوحيد في الاقتصاد العالمي، والسياسة العالمية على السواء.

وليس من قبيل المصادفة أن يستخدم مصطلحا من أسواق المال لوصف منهجه في الكتاب كله، Arbitrage، أي استغلال الربح من فروق الأسعار في نفس الوقت ولكن في أماكن متعددة، أو للحصول على الربح من فروق أسعار الصرف في البورصة، وهو ما يترجم عادة في الكتب المالية والاقتصاد بعبارة: (موازنة أسعار الصرف) وقد اختارت المترجمة البارة مصطلح المراجعة. فكما يوضحه هو: البيع والشراء في آن واحد للورق المالية نفسها، أو السلع، أو لصرف العملات الأجنبية في أسواق مختلفة للإفادة من فروق الأسعار، واختلاف المعلومات. ولكي تكون ناجحا أو مائرا في ذلك، فوسيلتك أن تكون لديك شبكة متسعة من المعلومات، وكذلك من الذين يكشفون عن المعلومات، ثم تعرف كيف تتركب وتؤلف بينها، مما يجلب لك الربح (ص ٤٢).

وأكبر الظن أن ما نجح المؤلف في تركيبه هو ما يسميه في نهاية الكتاب مذهب نزعة الدولية الأمريكية Inter-nationalism (ص ٥٧٨) الذي يرانف النظام العالمي، وهو ما أسماه طوال الكتاب بنظام العولمة، ويرى أن على الإدارة الأمريكية، أيًا كان الحزب للقائم في السلطة أن تبدأ في محاولة جمع أنصار العولمة الجدد معا بدءاً من واضعي البرمجيات إلى العناصر النشطة كحقوق الإنسان، ومن مزارعي ولاية أيوا إلى الناشطين من أنصار البيئة، ومن المصدرين للملح الصناعية، إلى عمال خطوط تجميع التكنولوجيا المتقدمة، وذلك لتشكيل ائتلاف جديد للقرن الواحد

والعشرين يؤازر مواصلة النزعة الدولية الأمريكية. ولن يتيسر ذلك إلا إذا امتنعت أمريكا عن الانصراف عن رسالتها بوصفها للدولة الوحيدة المسيطرة، النافعة، والمحقة للاستقرار.

فلذا ما أسرفت أمريكا في الإعراض عن هذه المهمة، فسيتهدد استقرار النظام بأسره، ولن يستطيع نظام العولمة الصمود دون سياسة خارجية أمريكية فعالة ومخية (ص ٥٧٩).

ويؤكد فريدمان أن العولمة في تصويره لا مكان فيها لطريق ثالث، أو دولة رفاحية مثلما كانت الدول الاسكتلندية، أو لحماية الضعفاء، أو الأمان الاجتماعي، فالقطيع الإلكتروني يركض غير عابئ بمداومة كل ذلك في طريقه.

ما الجديد إذن في هذا الكتاب؟ أو ماذا يبقى منه إذا ما وضعنا حكاياته وأخباره جانبا؟ ستبقى فكرته الأساسية البسيطة جدا والقديمة جدا، وهي النزعة للرأسمالية الليبرالية ذات الصبغة الداروينية الفاضحة، فالبقاء للفائز البذي يستولي على كل شيء كما يقول، وبدلا من المفهوم التقليدي للإنسان الاقتصادي حل مفهوم المستثمر حيث يعلن دوما أن نظام العولمة لا يعنيه توزيع الدخل بل توليده فقط. ويضاف إلي هذه النزعة القديمة، نقاؤه الصاخب بسيادتها بعد أن خلت الساحة لأمريكا من أعدائها الأيديولوجيين.

ولأن العولمة مصطلح جديد رشيق، فقد ألصقها بالفكرة القديمة، وقد اطمأن لنهاية الحرب الباردة، فالعولمة عنده ليست نسقا جديدا للعلاقات بين البشر، أو نموذجا مختلفا عما سبقه من نظم عالمية، بل هي مجرد وسيلة تكنولوجية، وهي مجموع الأدوات للاستيلاء، لا يختلف عن سائر الوسائل السابقة إلا في الدرجة.

وهو لا يميز بين العالمية والعولمة، كما يتجلى ذلك في حديثه عن النزعة الدولية الأمريكية، أو للتدويل، ولذلك أحكم الوثاق بين العولمة وأمريكا دون أن يسي جهد في البحث والدراسة. ولهذا يسميها دائما (نظاما) جريا على ما ألفناه من تعاقب النظم العالمية التي تسيطر فيها دولة على دول أخرى، ومن ثم يتوزع العالم إلى مركز وأطراف، وينقسم إلى هيمنة وتبعية. فالاقتصاد العالمي أو الدولي هو بين دول قومية، وكل ما أسهب في بيانه في كتابه هو نظام اقتصادي بين دول قومية Inter-national

وهو النظام الذي ما يزال مهيمنًا، وتكون فيه الدول مجموعة من اللاعبين المتنافسين المتصارعين، والمتحالفين.

أما العولمة Globalization في رأينا، فلها شأن آخر، وينبغي ألا نخلط بينها وبين العالمية أو النظام العالمي الجديد الذي تعلقت جدته بانفراد أمريكا بالهيمنة.

كما لا ينبغي أيضا ألا ننحرف إلى الاعتقاد المتحمس بأن ما يوجد الآن هو العولمة، وقد استقرت معالمها، واكتملت عناصرها.

فالعولمة هي الوضع الذي تهيمن فيه القوانين الاقتصادية على السلطة السياسية دون أن تضمن سريانها دولة ما، ويختلف هذا تماما عن الأمركة لأن أمريكا نفسها في طريقها، ليس في القريب العاجل، إلى زوال مع ذبول كل سلطات للدولة على امتداد العالم كله.

وترجع العولمة، إن حدثت بتمامها، إلى سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات أو القوميات Trans-National وليس الشركات المتعددة الجنسيات Multinational لأن الأخيرة لها مقارها ومراكزها في دولها، وما زالت ترتبط بقوانينها ومصالحها.

ولكن، إذا ما تكاثرت، وتعلقت الشركات المتعددة الجنسيات، فإنها تؤدي إلى اختراق العولمي لما هو قومي مما يسلم إلى تحولات فاحشة في دور الشركات للقومية أو متعددة القوميات، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة، وسيؤثر هذا بدوره على سائر المجالات.

ولئن لم تستكمل العولمة الاقتصادية مؤسساتها بعد، فإن الأدوات العولمية التكنولوجية توصل نفوذها وتأثيرها في الجوانب الثقافية رغم ما يبرز في مواجهتها من نقرة المقاومة التي تتمثل في جيوب النزاعات العرقية والدينية.

ومتي استطاع الاقتصاد العولمي، بالمعنى الذي أسلفناه، استكمال انتشاره وتغلظه بالشركات المتعددة القوميات، فإن الأدوات العولمية، المتاحة اليوم، تكون قد مهدت المسيل لحقبة العولمة الحقيقية على كافة المستويات. ولست علي يقين من تحقيق ذلك في المدى القريب، غير أنني علي ثقة أن كتابا فريدمان سيصبح كالنكته القديمة، ويطرح من أرفف المكتبات، ليثوي علي أرصفة سور الأريكية.

الفصل التاسع

مرشد القارئ إلي ما يسمى بالخطاب الثقافي*

لا ينبغي أن يتبرم البعض بعقد مؤتمر وزارة الثقافة الأخير، أو يسخط علي جدول أعماله، أو قائمة مدعويه التي وضعتها لجنته التحضيرية، بل هو مؤتمر يجدر بالحمد والتقدير لأنه كان أولاً مساوفاً ومتجانساً مع الأمر الواقع لدعائوي المثقفين العرب والمصريين فيما يكتبونه ويذيعونه في الفضائيات.

وثانياً جري إعداداه علي نحو طبيعي خلال شهرين، فلم يكن من المستوقع من المثقفين أن يغيروا من آرائهم المعروفة، ويعدلوا عنها إذا أمهلناهم متسعاً أكثر من الوقت، فالنتيجة واحدة سواء في شهرين أو في عام.

ولم يكن من المستطاع أن يستوعب المؤتمر كل من له الحق في إعلان موقفه، وكان لابد من اختيار البعض دون الآخر فيما يسمى بالقائمة القصيرة ShortList لأن اللجنة التحضيرية مشكلة من بشر وليس من حاسبات إلكترونية تصنف المثقفين كما يصنع مكتب التمشيق للجامعات، وفقاً لأعلى المجاميع.

ومن ثم فالدعوة لم تقم علي حكم تقدير أو تقليل لجدارة أعضاء الطائفة الواسعة من المثقفين، وربما لو استبدل ببعض أعضاء اللجنة غيرهم لتغيرت قائمة المدعويين.

* تأملات في مؤتمر وزارة الثقافة الذي عقد بالمجلس الأعلى للثقافة في يوليو ٢٠٠٣.

فالأمر كله طبيعي مقبول إذا اعتبرنا المشاركين عينة ممثلة لكل فصائل أصحاب الرأي. ولعل أمرا آخر مضافا يرفع الحرج عن منظمي المؤتمر، وهو أنه عقد في ظل وضع عالمي ومحلي طارئ لا يغيب عن فطنة القارئ ويتطلب حسبا وتقديرا خاصا.

إن، فالمؤتمر مناسبة محمودة وضرورية لنرى أنفسنا علي حقيقتها في مرآة صافية. والمرأة مستوية وسلمية من العيوب، إلا أن ذلك لا ينسحب علي ما تعكسه من صور من يقف أمامها لأنها تكشف عن نقائصه أو مآثره. وقبل أن نتناول للصورة علينا أن نتفق أولا علي الالتزام بشرط منهجي غاب كثيرا عن خطابتنا الثقافية.

وهذا الشرط هو ما نعلمه أبنائنا في الفلسفة والمنطق بأن نميز بين مضمون الرأي أو (الحكم) وبين نوايا صاحبه وهو ما يعني استبعادا لما يسمي بالحجة للشخصية. فينصرف الأول إلي موضوعية النتائج التي تترتب علي صحة المضمون، بينما يقتصر الثاني علي الحكم الأخلاقي علي صاحب الرأي. وهذا هو ما لا يعني لأن النوايا الفردية أو الأغراض الذاتية لا تهم في التحليل الأخير، ولا تؤثر في مجري الحوادث والوقائع التي يتوجه إليها الرأي. فهناك من المتقنين علي سبيل المثال من يؤدي دورا رائعا في الهجوم علي السلطة لرفع سعر بضاعته وتسويق نفسه عندما تفكر الدولة في إلأته منصبا أو حظوة أو دورا أو شهرة. بل إن بعض من يهاجمون الحكومة بشراسة قد يتفق معها عمليا وتعاقدا علي امتداد صحافتهم أو وسائل الإعلام التي ينتشرون فيها، أو يقدمون المقابل للشيكات والجوائز والأسفار التي تخدقها عليهم دول أخرى غير أوطانهم، إلا أنهم قد يكتبون أو يقولون كلاما يستحق المناقشة، وأحيانا التقدير.

وهناك بطبيعة الحال من لا يختار جمهوره الملتقي من هيئات السلطة، بل يعمل فقط علي جماهير البسطاء من المتكئين لكي يحتل موقع الدجم أو الزعيم الذي يسوقهم (ولا أقول يقودهم) بدغدغة عواطفهم، وإثارة حماسهم المشبوب.

فليس المهم إذن نوايا أولئك أو هؤلاء، أو ما حققوه من مكاسب، وهي كثيرة جدا، بل المهم هو ماذا يقولون، وليس لماذا يقولون. فالمهم هو النتائج التي تعود علي الناس من مضمون الكلام فالفنية أو الغرض أو الميعة الشخصية يجب ألا تشغلنا ونحن بصدد الشأن العلم، الذي هو الساحة أو

الحلبة التي يعمل فيها المثقفون ويتنافسون. والتاريخ العام، كما نعلم، منع من مثل هذه الأمور، فربما استهدفت النية لدى البعض شيئا، إلا أن الحدث يتخطى هذه النية إلي واقع موضوعي يتجاوز أصحاب النوايا، وقد يعارضه أو يصلحله.

كيف نجد الخطاب الثقافي؟

ولسنتف عند تجديد الخطاب الثقافي للتأمل والمناقشة، ماذا عسى أن يكون الخطاب الثقافي، وماذا نفهم من تجديده.

يلوح لي أن ما قصد بالخطاب الثقافي عنوان أو تسمية موجزة لما يشيع من سمات مشتركة، غالبية علي مجمل خطابات المثقفين. ولا يعني جملة الأنشطة الثقافية ومجالاتها. فالمقصود إذن هو المثقفون وليس للثقافة لأنها للمجموع الكلي والرصيد الكامل لكل الصور للمرهقة المنعكسة علي المرأيا المصقولة لكل وسائل التعبير والإبداع، وهذا إذا اجتزلنا من دلالتها العامة ما يستوعب أنشطة وزارات التعليم والإعلام والثقافة. وبالتالي ننصرف عن دلالة الثقافة العامة التي تضم كل ما يفرق للفاعليات الإسلامية عن الطبيعة والحيوان. والمثقف ليس صفة تضاف إلي الفرد بقدر ما هو الدور الذي يقوم به. وهو دور لا يتحدد إلا في نطاق السياسة العامة للوطن من حيث اكتشافه للمشكلات الرئيسية لبلده، وتحديد لمعاملها وعناصرها، وأسلوب طرحها ووضعها، واقتراحه بحلولها، وذلك بعيدا عما يخص مصلحته الذاتية أو المهنية ويقترن ذلك بنقده للأوضاع الراهنة، وتقديمه للبدائل عبر حوار مع غيره من المثقفين، ومع هيئات السلطة التي تقوم بتنفيذ برامج معينة.

فهذا هو دوره الذي يفقده إذا ما تحول، في نظم تداول السلطة، إلي منفذ لبرامج السلطة الجديدة، لأنه حينئذ غير مطالب بالنقد والاقتراح كما كان مطلوباً منه عندما كان مثقفا. ولكنه يحتفظ بدوره دوما إذا ما نأى عن تقلد المناصب التي تهيمن عليها السلطة في أية مرحلة من مراحل تداولها، ولا يعيبه قط أن يتولي منصبا علي شريطة أن يخرج مؤقتا من زمرة المثقفين إلي هيئة للمتفنيين، ثم ما يلبث أن يتخطى عن منصبه فيعود موفورا إلي جماعة المثقفين.

وقد يتبادر إلى الذهن سؤال يستكر ما أقول: وهل يفقد المثقف ثقافته أو يخلعها عنه عندما يتبوأ منصباً؟ طبعاً إن يفقد ذلك الشخص صفته كمستتير واسع الاطلاع، ولكنه يتخلى عن دوره بوصفه مثقفاً.

ولمزيد من الإيضاح يلزمنا أن نذكر أن مصطلح المثقف intellectual مستحدث لدينا وليس أصلاً في تاريخنا لأنه مرتبط بازدهار الرأسمالية في الغرب، وغلبة المشروعات الحرة، وانحسار وظائف الدولة الليبرالية التي أنت إلى تداول السلطة وتعددية الأحزاب وفاعلية السلطة التشريعية البرلمانية، وأهمية أصوات الناخبين الفعلية. وقد أدى ذلك إلى ظهور فئة المثقفين التي لا تكسب خبزها فقط من وظائف الدولة، هؤلاء هم الذين يكثفون للناخب أوجه القصور في برامج السلطة القائمة، ويقدمون للدلائل، وينيرون الطريق أمام للمواطن ليحسن اختياره. فلهم دور مستقل معترف به، وهذا ليس موجوداً عندنا علي نحو كامل أو فاعل، فمعظم المؤسسات التي تخرج ذوي الثقافة والاستتارة تابعة للدولة، بل هي أيضاً جهة عملهم وكسب عيشهم.

كما أن معنى المصطلح الأجنبي لفتن في اللغة العربية عندما ترجم لأول مرة بالثقافة وهو ما أفضي إلى ذلك الالتباس، بينما في اللغات الأخرى أوصاف كثيرة لمن هو مستتير أو متحضر، أو واسع الاطلاع، أو ذو ثقافة عميقة بخلاف ما يقصده به المثقف كدور وليس صفة. ولا ريب أن المثقف كدور لا بد أن يكون من بين أدواته الاطلاع الواسع العميق فهذا شرط ضروري، ولكنه ليس شرطاً كافياً لتسميته مثقفاً بالمعنى المقصود في بلد المنشأ في الغرب الرأسمالي.

غير أن هذا يحول دون أن يمارس من نطلق عليهم المثقفين عندنا دور المثقف الحقيقي دون أن يكون دوراً كاملاً وهو ما نتبين آثاره السيئة في كثير من الشئون. فالمثقف لدينا يحاول جاهداً، في كثير من الأحيان، أن يقوم بدوره، غير أن طبيعة السلطة هي التي تعوقه عن أداء دوره علي نحو غير منقوص. ولا دل على ذلك من أن الكثير من النواب المنتخبين موظفون يتبعون الوزراء الذين عليهم - نظرياً - مراقبتهم واستجوابهم وكان دستور ٢٣ يفرض استقلالهم قبل ترشيح أنفسهم. كما نجد أن معظم الصحفيين والكتاب معينون من الحكومة، كما أن أساتذة الجامعات يمكن نقلهم إلى وظائف في المصالح الحكومية المختلفة عند هبوب أية بادرة من رياح المعارضة.

نعود ثانية إلى خطاب المتقنين الذي أطلق عليه المؤتمر "الخطاب
الثقافي" فنسأل هل يمكن تجميع أو حشد المتقنين حول خطاب واحد؟
يفترض هذا المطلب، الذي لا شك في نبل مقصده، أن المتقنين فئة
متجانسة من الموظفين أو التكنولوجيا المهنيين للتوجيه إلى تنفيذ برنامج أو
خطة معينة، وكان هنالك جهة ما، هيئة ما، قوة ما، سياسة ما... إلخ تهيمن
عليهم ويعترفون مقدما بأنهم خاضعون لها ولتوجيهاتها واستراتيجيتها، ولعل
صياغة التوصيات الختامية للمؤتمر تضيء بذلك حيث توجهت معظمها إلى
السلطات صاحبة الحق في اللقضاء أو الإبرام.

وأطلب لظن أن هذا ينبغي أن يكون قد درجنا وألفنا استخدام المصطلحات
التي صكت في بلد المنشأ بمدلولات مختلفة، ليس بابتكار دلالات أو إضافات
جديدة، بل باستخدام المصطلح الولد بديلا عن مدلول متهالك قديم لمصطلح
تراثي آخر نشأ ونشط في سياق تاريخي مغاير عما يجري الآن من سياق
جديد لم يعد يطبق الانغلاق على نفسه في حدود مكانية معينة، بعد أن
اجتاحت العالم كله متغيرات فاعلة متفاعلة بعضها مع البعض الآخر،
ويستحيل الفرار منها والاعتصام بنجوة، أو فجوة، أو ربوة عالية.
نحن إذا في حاجة إلى العودة إلى البيدييات المنهجية لتعيد الصياغة،
ونستق على الدلالة، ليس لأننا نل نكاه من الآخرين، بل لأننا نتعامل مع
المفاهيم والآراء والمصطلحات كما نتعامل مع ولجة محل ملح
استهلاكية ننتقي منها ما نشاء لنصطنعه حسبما يلائمنا ونرتاح إليه، فلا
يكلفنا تعباً أو عثاً.

فإذا كان وجود المتقف مشروطاً بدوره في مجتمع تعددي يسمح بتداول
السلطة والتأثير في المواطنين - لناخبين، أي يعمل في سياق مشجع لحرية
العقل الحزبي. إذا كان الأمر كذلك، فكيف نناقش خطابه بين مجموعة من
الانتماءات إلى نظم لا تسمح بهذا السياق؟ وهل يمكن أن نخرج من المناقشة
أو الحوار باتفاق على شيء مشترك يمكن عمله؟
فلنكن نؤثر في الواقع علينا أن نولججه، ولا نتعامل مع واقع مستعمر
موهوم يجمع أجزاء متفرقة متباينة في كتلة هلامية.

بعبارة صريحة، هل يجمع للمتحدثين بالعربية سياق واحد، وواقع واحد
ومشكلات واحدة؟ في مكان ما يتهم المطالب بالأحزاب بالخيانة (من حزب
خان)، وفي أماكن أخرى تكتلات برلمانية لا تعترف بالأحزاب، وفي معظم
المواقع لا يصرح بالأحزاب، ولا يسمح بتداول السلطة.

كيف نوحّد الخطاب بين المثقفين العرب، وكيف يتم تجديده ونحن نواجه مشكلات مختلفة أشد الاختلاف؟

ثمة تعبير شهير ليكزل من كثرة الاستعمال، وهو الفرار إلى الأمام، يصدق، مع الأسف، تماما علينا. فنحن نفر من مواجهة الواقع الذي ينسب إلي كل بلد علي حدة لكي نركض بعيدا في أوهام الوحدة والتمائل. فنجعل من الهدف الذي نتمناه في المستقبل البعيد شرط تحقيقه هو نفسه، وهذا هو ما يسمي بالدور المنطقي أو الدائرة للشريرة.

إذن علينا أن نبدأ بالواقع الراهن الذي نملكه ونسعي إلى أن نستطيع به، ونمتد بإمكانياته حتي تثبتك مع ولّغ الإخوة الآخرين، فربما صنعت عري وثيقة تتطلب دعما وترسيخا بفضل برامج المثقفين ولقراحتهم، ومن قبل ذلك، انتقاداتهم.

الانتماء للوطن

لمأذا نخجل من الاعتراف أو الحديث عن الوطن، لا ألقصد ما يسمي بالوطن العربي فهذا هدف بعيد وليس ولقما نحياه بالفعل ويملك كل منا دوره فيه بوصفه مواطنا كامل الأهلية.

إن الاعتراف بالانتماء للوطن يعصمنا من عمليات الإقصاء والاستبعاد، دينيا أو عرقيا. فالانتماء بالعربي يعني إقصاء الكردي والتركماني والنوبي والأمازيغي... إلخ. ويستبعد الإسلامي أصحاب الديانات الأخرى من وطنهم ليصبحوا غرباء.

إن ما يطلبه المصري من الاعتراف أو إعلان الانتماء لمصر وطننا هو عين ما يطلبه لغير المصري بالانتماء لوطنه. لم يطالب المتحدثون بالألمانية في ألمانيا والنمسا وسويسرا وشمال إيطاليا وشرق فرنسا بالوحدة الألمانية. ولم يطالب المتحدثون بالفرنسية في فرنسا وبلجيكا ولوكسمبورج وسويسرا بالوحدة الفرنسية، كما لم يطالب الماليزيون والاندونيسيون بالوحدة لائتسراكهم في لغة واحدة، كما لم يطالب سكان أمريكا اللاتينية بالوحدة الإسبانية، ولا المتحدثون بالتركية في آسيا الوسطى والصغرى بالانتماء إلى دولة واحدة.. إلخ.

وربما يقال: لنا تاريخ مشترك، لكن الواقع أن هذا لم يحدث قط بل نشبت الحروب واستمر القتال وتوزع المتحدثون بالعربية بين الخلاقات

المتحاربة في زمن واحد: العباسية في بغداد، الأموية في الأندلس، والفاطمية في أفريقيا ومصر واليمن فضلا عن الدويلات التي تستعصي علي الحصر. ويكشف لنا التاريخ عن تعدد السلطات بين الخليج والمحيط. وإذا كان ثمة وحدة فهي وحدة الأسرة الحاكمة وآخرها بني عثمان، وأستدرك، عفوا، ليست آخرها. ولقد سميت بعض الأقاليم والبلدان باسم العائلة التي ملكت كل شيء، ولم يكن ثمة أوطان أو وطن واحد، بل أسرة حاكمة ورعيا، هذا هو التاريخ الفعلي وعلينا أن نتذكره، كما ينبغي أن نعترف بأن لنا الآن أوطانا يجدر بنا الولاء لها وحل مشاكلها. إن للوحدة المنشودة والمتاحة التي تزداد وثاققة وشمولا هي للثقافة المشتركة، وليس هناك ما يدعو إلي اللقلق بشأنها أو الخشية عليها.

وعلينا أن نؤكدها وننميتها ولكن دون إغفاق الجهد الضائع لإقامة وحدة سياسية.

والوطن، كما نعلم، مفهوم حديث، إلا إذا استثنينا مصر فهي أول دولة مركزية في التاريخ. وقد نشأ الوطن مع الرأسمالية التي كان من مصلحتها إقامة الدولة القومية المكتفية بذاتها، والمنافسة لغيرها. والوطن ليس مجرد بقعة جغرافية، بل هو محل لإقامة المواطنين (وليس الرعايا) الذين يتمتعون بحق المشاركة الحرة في اتخاذ القرارات لحل المشكلات عبر الحوار والانتخابات.

أحلام اليقظة

لماذا لا نوضع أمام كل مشترك في المؤتمر لافتة تحدد وطنه الذي يقيم فيه، وتكتب جنسيته إذا كان طريدا من وطنه؟ فهذا يكون الحوار مثمرا وحقيقيا بدلا من الضباب الكثيف الذي يلف الحضور، ويوهم بالوحدة والسمائل. ويتوجب علينا أن نستبدل بأحلام اليقظة مناقشة البرامج الفعلية والإمكانات الحقيقية المتاحة لخروج كل وطن من أزيمته الخاصة. ورغم أننا نتحدث كثيرا عن الخصوصية والهوية إلا أننا ننزوها عمليا في الهواء الذي نتنفسه الشبورة!

ولا يفوتني هنا أن أطمئن المثقف العربي الراهن علي نجوميته وامتاع جمهوره معجبيه، فلن يخسر نجوميته التي يستثمرها علي امتداد جماهير الأوطان العربية لأن قراء مجلداته، ومستمعي ندواته، ومشاهدي فضائياته

سيظلون مفتونين بتنديده لكل السلطات العربية وأشعار هجائه للغرب واللامبريالية والصليبية... إلخ.

بيد أنه يحسن صنعا إذا ما حاول أن يستكشف مشكلات وطنه الحقيقية، وقدم لها الحلول عوضا عن اللندب والشجب!

أما ما يشغلني حقًا ويثير حنقي فهو ما يطلق عليه تجديد الخطاب الديني ولنسأل بادئ ذي بدء هل هناك خطاب ديني للمثقف؟

إن خطاب المثقف هو البيان أو المانيفستو الذي ارتضاه لمساهمته في تسيير شئون الوطن بمناهي عن وضعه الشخصي كمهني أو صاحب مصلحة، أو سليل عرق معين، أو مؤمن بدين بعينه، أي فقط بوصفه مواطنا مهموما بالشأن العام الذي يشارك فيه الجميع بحصص متساوية. فسنذكر نعتين محاور التصنيف بين المثقفين علي أساس الموقف الخاص المختار من قضايا الوطن المشتركة بين الجميع علي قدم المساواة.

أما إذا أدرجنا ما يسمي بالخطاب الديني في معالجة الشأن العام، فقد فرضنا محور تصنيف مختلفا لا يصلح للتمييز بين المثقفين. وبهذا نكون قد فرقنا بين المواطنين بحسب حظوظهم من اللبعد أو القرب من نقطة بدء السباق. بل الأخطر من هذا هو ما يؤدي إليه حظر واستبعاد لبعض المواطنين وحصرمانهم من حق المشاركة في الحوار فيما يهمهم من شئون وطنهم الواحد الذي ينتمون إليه بنفس القدر من الامتيازات أو التبعات علي السواء.

ولا يعني هذا استبعاد الدين ووضعه علي الرف كما يروق للبعض عندما يملأ فمه وتنتفخ أوداجه، بل يعني أن يواصل الدين تأثيره وهيمته علي المؤمن إذا ما استفاته دوما في كل شئون حياته بوصفه فردا يحاسبه الله تعالى في اليوم الآخر، يشييه أو يعاقبه، أو يفر له. كما لا يعني ذلك للتقليل من شأن الدين بتحويله إلي نصوص تماثل في مكانتها أية نصوص قانونية أو قواعد عملية تعلم جميعا كيف نشأت وتطورت وتبدلت بمقتضى وصاية خاصة أو حصانة.

وتسفر العبارة الاستكبارية وضع الدين علي الرف عن تصور معيب للدين والإيمان، لأن الدين في نظر هؤلاء الممستكرين سيكف عن نفوذه لو لم نقم علي إعماله وتنفيذه لأجهزة سياسية ذات سلطة شاملة. فهذه نظرة إدارية غليظة تجعل من الدين لائحة بالأوامر والنواهي ينصاع لها المؤمن

وغير المؤمن في ظل نظم رقابية وأجهزة شرعية يخشي المواطن بطشها. وقد يلتمس القريبى والجائزة من لقايمين عليها لأنهم وحدهم المفوضون بإجراء الثواب والعقاب بديلاً عن الله سبحانه وتعالى.

ويتحدث أصحابنا عن المرجعية التي هي الإيمان في نظرهم. ولكن ليس الإيمان هو الذي وفر في القلب والضمير، ولا يمكن شق قلوب المواطنين وتفشيش ضمائرهم سياسياً للكشف عنه؟ ولا أحسب أن هناك وسيلة عملية أو دستورية لتطبيق ذلك للكشف عن المرجعية، وجعله شرطاً مسبقاً لازماً من شروط حق الانتخاب أو الترشيح، اللهم إلا إذا اعتمدنا التقارير والشوايات والبلاغات الوسيطة المثلثة لإقصاء البعض أو حرمانهم من حقوقهم السياسية وإنزال العقاب بهم.

ولابد من الاعتراف بأن أصحاب هذا للتوجه يلتقون ترحيباً هائلاً ساحقاً من القاعدة العريضة من الجماهير، وربما كان ذلك هو المبرر لخشية بعض الأنظمة من الاحتكام إلى صناديق الاقتراع فى الوقت الحاضر.

غير أن هذه الأنظمة نفسها هي التي ساهمت عمداً، أو غباءً في تشكيل هذا الجيش الاحتياطي الذي ينتظر لقادة ذوي الأيدي المتوضأة كما يصفون أنفسهم في الدعاية الانتخابية؛ أقول ساهمت في تكاثرهم عندما حاصرت التعليم، والإعلام داخل دائرة التلقين والتبرير، وحظرت على المواطنين للتدرب والمران على أساليب الحوار والمعارضة والمصارحة، فأصبحت للجماهير فريسة سهلة للغزو، أو حشو أدمغتهم التي سبق أن أفرغها التعليم والإعلام من كل قدرة على التصدي والمواجهة واستقلال الرأي.

ونهب علينا الآن صيحات تجديد الخطاب الديني التي أظن أنها لا تعني في نهاية الأمر سوى تطويع الدين لأهداف سابقة التجهيز في لجان النخبة الحاكمة.

إن التاريخ الحقيقي يبدأ من الخروج من نادي الخطاب الثقافي ليمضي إلى ميدان الوطن. وهو طريق ذو اتجاهين؛ من الجماهير والمثقفين إلى السلطة، ومن السلطة إلى الجماهير حيث يلتقيان فيما اتفقا عليه معاً في ثأري الحوار، رغم تعدد الاجتهادات، في خدمة وطن واحد مشترك، مقترح على العروبة والإنسانية في كل تجلياتها.

الفصل العاشر

آن الأوان للنزول من السندرة إلى الأرض!

كلما اتسعت المسافة بين النظام الحاكم ومعارضيه في بلد ما، تقلصت بطبيعة الحال حدود التسامح والحرية. وكلما أدرك النظام أنه لا يحظى بالموافقة عليه والرضا به لدى معظم المواطنين، ويتيقن من افتقاده للاستقرار، انكمشت مساحة الديمقراطية والحوار الذي يرحب بالتمديدية والمشاركة في اتخاذ القرار. فعندئذ تقوم السلطة بطمس هذه المسافة أو الفلأف بين النظام والجمهور بحيث لا يبدو سوى الإجماع والاتفاق بينهما في كتلة متجانسة ولحدة، ومن ثم يصبح المعارضون حالات إجرامية، وليسوا مواقف سياسية، يتعامل معها القانون الجنائي ومن قبله أجهزة الأمن والمخابرات، أو يحزلون في معتقلات تقوم بدور الحجر الصحي الذي يحول دون عدوي الآخرين، ويدور الأمثلة والعبرة لغيرهم من المواطنين.

والإجراء الأخير ليس أمرا جديدا للنظم الاستبدادية، ولكن الجديد هو عملية الطمس التي استحدثتها مهدة لهزيمة ٦٧. فقد أقام النظام ستارا كثيفا من الشعارات شديدة الطموح مثل الحرية، والاشتراكية والوحدة العربية، وشكل من هذا الستار نميجا لواقع وهمي بديل عن الواقع الفعلي الذي انصرفت للجمهور عن التعامل معه قائمة مزهوة بذلك الخيال الذي تجسد في الإعلام والفنون، والأغاني، والأفئيد، والمقررات القومية والبيانات التاريخية، فكل بيانات القائد لابد أن تكون تاريخية!

وعندما استيقظ المفكرون والمستقون علي انهيار الآمال وانفشاع الأوهام، كانت ردود أفعالهم ملائمة لقدرتهم وعاداتهم المألوفة التي لم تجرب من قبل ممارسة الفعل السياسي أو تقدير الواقع الموضوعي. فاجأت استجاباتهم علي صعيد نوع زائف من المثالية العقلية، فأقبلوا جميعا علي نقد الفكر أو للعقل العربي، وزوجوا بين ما يسمى بالأصالة والمعاصرة،

ونشطوا إلى تجديد الفكر العربي، والدعوة إلى الأخذ بأساليب العلم ووسائل التكنولوجيا لصياغة الدولة العصرية، أو العودة إلى القيم الروحية الدينية الأصيلة.

ولا ينبغي أن نلقي اللوم على هؤلاء المفكرين والمتقنين، لأنهم، بالرغم منهم، ألفوا التعامل مع واقع وهمي بديل نسجته السلطة ليكون ستارا يحجب أو يطمس المسافة بين الحاكم وسائر المواطنين.

ومن ثم استعان المتقنون بتقنيات نفسية وعقلية معينة عندما تبين لهم الإخفاق في تحقيق للمواطنة الفعلية والحفاظ عليها، أو علي الأقل تحديدها وتصريفها. فحولوا بأسهم واستسلامهم إلى قناع يتكرر تحت تسميات ذات جرس أسر لعلها توحى بمقاومة أو جسارة دون أن تحمل مضمونا حقيقيا للمقاومة أو الجسارة. فلم يعد المفكر يبحث في نطاق الوضع الممكن أو الواقع وماذا يتطلبه الالتزام لإزائه، بل عمد إلى تحويل فشله ونقصه إلى سموات للشعارات التي لا تكلف صاحبها شيئا بقدر ما تقيد في صرف الانتباه عن المسؤولية المباشرة، فيخرج للمفكر من ساحة المعركة أو ميدان المياسة أمنا موفورا، وقد أفلح في إطلاق سحب الدخان الكلامية لتأمين للفرار.

ورغم للتنوعات الهائلة العدد في طرح المآزق لدي أصحاب المثالية الزائفة، إلا أنهم يشتركون جميعا، مع تفاوت في درجة العمق أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة؛ يشتركون في اختزالهم للطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، وبين الأهداف المعلنة من جهة أخرى: فهم يقفزون مباشرة إلى المثل والأهداف العليا. وعلينا أن نعلم معا بأن الخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائرا حول هذه المثل والقيم العليا، بل ينبغي أن يبدأ الخلاف عد للتحديد النوعي للمشكلات القائمة، والخطوات المؤدية إلى حلها تحقيقا لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة. فهناك تتعدد الاجتهادات والبرامج، بينما ما يولجها من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير للقيام علي الدخول في دور منطقي تتحول فيه أو تنتقل النتيجة (أي المطالب والأهداف) إلى المقدمة (أي الشروط والوسائل التي تحققها)!

المثالية الزائفة

ومهما يكن من أمر المثالية الزائفة، فإنها يمكن أن تصنف إلى أنماط رئيسية ثلاثة، وهي التي جاءت استجابة لهزيمة يونيه، فمنها ما يمكن تسميته بالمتمالي، ومنها ما يطلق عليه المشروعات الحضارية للنهضوية، ومنها نزعات للتلاقي بالعودة إلى جادة القيم الدينية الأصيلة. فأما طوائف النقد المتمالي فتظل جميعا من مرصد بعيد للنظر إلى وقائع المأزق لتختزلها إلى بعد واحد يميز لها عملية التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج. فهناك من ينطلق من افتراض وجود عقل عربي ويمضي متحمسا في تعقب مراحل تكوينه وبيان عناصر تركيبه.

ولا يمكن أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي إلى نتائج متماثلة في كل الزمان، لأن هذا العقل المزعوم أقرب ما يكون كيانا ميتافيزيقيا تباين من حوله شتى للتصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تسفي مفروض علي وقائع للتاريخ وأحداثه، وليست هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سالدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر إلى عصر عبر المراحل المختلفة للممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفضي ذلك الزعم بوجود عقل عربي إلى التسليم بكل الآراء المنصرية السبئية السبعة.

ومن ألوان النقد المتمالي للتناول المسطح للمشكلات وردها إلى عامل وحيد يختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف أو الإخفاق مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الخلقى، أو التسلمح بالتكنولوجيا، وهو نقد لا يبذل أي جهد في التحليل الشامل للمساق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فيكفيه الوعظ والتفريع.

وقد يلضم إلى هذا النوع اليسير من النقد تفسير كل تغير أو انحراف بكونه ظاهرة عالمية جريا على نمط تفسير التدهور الاقتصادي بالمتغيرات الدولية.

ولا بأس أحيانا بهذا التفسير، ولكن بشرط ألا يعني أن ما يحدث لدينا هو نتيجة لحدوثه في الخارج، فالأصح هو أن ما يحدث في الخارج إنما هو نتيجة لمتغيرات معينة إذا ما نشأت لدينا فلا بد أن يقع ما يماثل نتائجها في

الخارج. فالمتغيرات المتماثلة تحدث نتائج متماثلة إذا ما تشابه السياق الذي تعمل فيه، وليست المسألة زحفا خارجيا وقدرا عالميا لا مرد له. أما للمشروعات الحضارية والنهضوية، فهي تنطلق جميعا من شعور عميق بالإحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء. وكان لابد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعا في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى بالهوية عن طريق إعادة رسم حدودها وتقييم معالمها. وتتراوح المشروعات للحضارية والنهضوية في هذا الصدد، بين قطبين علي متصل واحد، هما ما يسمى بالتحديث من جهة، والإحاح علي ما يسمى بالخصوصية من جهة أخرى. والمتصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بتغيير الاتجاهات إزاء مجالات الواقع المتعددة، فهي تعني جميعا بالجوانب النفسية والعقلية، وتلح علي إبراز أهمية الأفكار والمثل العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة الموضوعية التي تؤلف الأساس الاقتصادي الاجتماعي للأمة. ولا توظف المعطيات التاريخية إلا بوصفها وجهات متحفة ينتقي منها المفكر ما يؤكد به تلك السمات النفسية والعقلية التي تتخذ معيارا لرسم ملامح الهوية للمنوه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق إذن في تأمين المسافة البعيدة، والانفصال عن أية شبهة في الدعوة إلي تغيير جذري في بنية المجتمع فهذه في نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغي التورط في تناولها، وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء إلي مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

مفهوم الهوية

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة أو الهوية سواء أهاب بالتحديث الليبرالي، أو أشاد بالجوانب المنتقاة من عصر ذهبي قديم، أو موهوم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق، بل إنه يخلق علي أصحابه رداء المهابة والتفكير. فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينازلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات المستعارة (وليست الواقعية الفعلية) للمشكلات

بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة، ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع. وعلي هذا الوجهه تقوم شعارات النهضة والهوية والحضارة بوظيفة المخابى أو الأقسعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها وتبعاتها.

ويحبر هذا النوع من الوعي المستعار عن الوضع الواقعي للانكسار أو الركود أو العجز عن إعادة إنتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الإنتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكا لصيغ جاهزة من المعلومات الثقافية.

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فر من يديه إلى غير رجعة، كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود، ومن هنا عليه إما أن يستهلك ما هو جاهز في الماضي، أي التراث، وهو مالم تنتجه بأنفسنا بل أنتجه الأسلاف، وإما أن يستهلك ما يفد علينا من الخارج، وهو جاهز لم يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الإنتاج مؤثرين السلامة والمالفة باستهلاك ما أنتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين في ذلك تسميات مثيرة جذابة.

التنظريات الفاسدة

ولئن كنا لا ننحس باللائمة كثيرا علي كتاب ما بعد ٦٧ لأنهم كانوا يكتبون في ظل سلطة غاشمة، وتلويح بأن لا صوت يعلو علي صوت المعركة، فإننا لا نجد ما نعذر به كتاب اليوم في استجاباتهم لدواعي الخذلان والإحباط سواء في دوائر السياسة أو الاقتصاد.

فثمة مندوحة للمراجعة ووضع البرامج بدلا من أن نكون دمي تحركها مصطلحات الكتاب الأمريكيين.

فحسن اليوم نصنع علي أفضل وجه ما يطلبونه منا لتبرير نظرياتهم، وبدلا من كوننا ضحايا فإننا نجعل من أنفسنا جناة، أو نتيج لهم الذرائع لبيان صحة تحليلاتهم وتفسيراتهم المختلة، واستحقاقنا للعقاب.

ويبدو أننا استمرنا أن نخوض المعارك البديلة وقنعنا بأسلحة الألفاظ والمصطلحات التي عادة ما تكون أسلحة فاسدة ترتد إلي صدورنا وليس إلي أفواهنا وألسنتنا التي تشدقنا بواسطتها.

فأما نظرية صدام الحضارات، وهي نظرية فاسدة علمياً، فتمضي إلى تحقيقها بتقسيم العالم إلى مؤمنين وكفرة يقع كل منهم في فسطاط ليناصب العداء للآخر.

ونستحدث عن أمة إسلامية بالمعنى السياسي، بينما للمعنى الأصلي الصحيح جماعة المؤمنين بالإسلام سواء في إندونيسيا أو أمريكا أو فرنسا، فكل وطنه ونظام حكمه وجيشه وإلا كان المسلم الأمريكي جاسوساً ضد بلده!

ونكسر الحديث عن المسيحية للصهيونية في أمريكا ونجعلها برنامج الإدارة الأمريكية واستراتيجيتها، ثم نقارن بين الإسلام، وهو الدين السماوي والدعوة الإنسانية الشاملة، بينه وبين الغرب.

لقد حاول الأمريكيون تصنيع عدو جديد، فصارنا إلى تقديمه لهم جازاً بائناً مما يطلبونه منا.

أما المصطلح الذي شاع وغلب على كل الكتابات والندوات والإذاعات مرتئية ومسموعة فهو "الآخر".

ولا أدري كيف تسرب ذلك المفهوم من فلسفة سارتر الوجودية ليتربع على عرش التحليلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والفلسفية، بل والغاية كما حدث في السينما عندما.. بيد أنني أعتقد أن انسلاخه من الفكر الوجودي الذي يتحدث عن الأفراد وانتقاله إلى هذه المجالات شديدة الاتساع، أعتقد أنه أمر يؤدي إلى التخليط والتشويش حيث لا يميز مجالاً عن آخر ولا يمكن أن يكون أداة تحليل أو تفسير. وأعتقد أنه، إذا ما أتيح لي أن أستعير عبارة ماركس، أفيون المتقنين العرب، فهم أولاً يتعاطونه وهم يعود على المصطلح الأنيقة للندوات والمؤتمرات حيث الامتناع عن الفكر والعمل المستمر، والاستقامة إلى راحة التخدير وطمأنينة الدماغ، فكل شيء قد تم تصنيفه. ولا يعطي هذا التعاطي السكون والصمت، بل على النقيض من ذلك، تؤدي قعدة التعاطي إلى الصخب والشغب، فهذا هو ما يحدث اليوم على الساحة الفكرية. فمهمة المتقنين الآن هي إحداث الشغب بين الأنفاظ والمصطلحات مثل: إسلام- غرب، إسلامي- علماني، عربي مسلم- مسيحي صهيوني، منبسط انهزامي- مقاوم استشهادي... إلخ.

ولنأخذ مثلاً ولحداً مما ينتال علينا من صفة الآخر. وقبل ذلك علينا أن نذكر بأن استخدام وصف الآخر وإطلاقه على مجموعة كبيرة من أمة

مفردات كانت إنما يفترض ابتداء أن هذه المجموعة أي الآخر، متجلمة فيما بينها ولا يوجد أي اختلاف بين مكوناتها فكلها متشابهة متماثلة وتعامل في مجموعها كغرد واحد هو الآخر.

ولنمض إلى الآخر الذي هو الغرب عند معظم من يستخدمون المصطلح، هل هو شيء واحد؟ هل هو فريق متحد واحد؟ هل مصالحه واحدة؟ هل تتماثل مكوناته؟ هل هو حزب واحد؟ دين واحد؟ طائفة واحدة؟ بالطبع لا، فالحرين العالميتان كلتان بين بعض مكوناته.

وإذا ما تأملنا مسألة العراق، أين احتشدت أكثر الجماهير ضد حرب العراق؟ أليس في الغرب؟ أين تظاهر الشباب ضد العولمة وسقط من بينهم قتلى؟ هل لتفق الغرب معا في مجلس الأمن عند مناقشة غزو العراق؟ أين نشأت الماركسية؟ وثمة أسئلة أخرى كثيرة لا يتسع المقام لبيانها.

فكرة الآخر

إن صمويل هنتجتون هو أبرز الفائلين مثلنا بفكرة الآخر حيث مقلته الشهيرة، الغرب والباقي (أي الآخر) West and the rest، وكل ما ذكره تمييزا للغرب إنما يعود كله دون استثناء إلى صعود الرأسمالية وما أدت إليه من ديمقراطية وتطور العلم والتكنولوجيا ومن ثم غزو للعالم لفتح الأسواق والاستيلاء على المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة، وقبل ذلك نشأة الأوطان الحديثة أي للدول القومية والمنافسة بينها.

إن السر في تقدم الغرب وتغلظنا هو الشروط المواتية لنشأة الرأسمالية وصعود للبرجوازية التي كنا في الشرق أحد روافدها، ولكننا عندما أوشكنا أن نصنع مثله حالت دوننا عوامل موضوعية كثيرة.

كلمة السر

ففي مصر، علي سبيل المثال، بدأت تبرز طبقة ومطبي (أي البرجوازية) لازدهار نشاط رأس المال التجاري في القرون ١٦، ١٧، ١٨، وإعادة بناء شبكة التجارة الدولية التي تربط بين عالم المحيط الهندي بعالم البحر المتوسط عبر البحر الأحمر ومصر. كما أخذ رأس المال التجاري يلعب دورا بارزا في تجيير الزراعة (أي جعلها تجارية) والاستثمار في الصناعة، وتطوير العمل المنزلي، وظهور درجة من تقسيم العمل. وفي

إطار هذه التطورات ازدهرت صناعة السكر في مصر تلبية للطلب الأوربي لها، وكذلك المنسوجات المصرية في أسواق فرنسا وهولندا وإسبانيا. وفي منتصف القرن الثامن عشر انقطعت مسيرة التطور لأسباب داخلية وخارجية منها سطوة المماليك في مصر الذين كانوا يتطلعون إلي دعم سلطتهم عسكريا لتحقيق قدر من الاستقلال عن الدولة العثمانية، أو ضمان بقاء السلطة في أيديهم علي الأكل، ولهذا أثقلوا التجارة والصناعة بالمكوس والضرائب، وشجعوا للتجار الأوربيين علي غزو السوق المحلية ومناقضة الإنتاج المحلي، وذلك نظير ما يدفعونه لهم.

وقد طالب الاقتصادي الكبير طلعت حرب في وقت مبكر من القرن العشرين بأداة فاعلة من أجل تراكم رأس المال الوطني وتوظيفه من خلال بنك وطني يلبي الاحتياجات الاقتصادية بعد أن زاحمت البضائع المستوردة المنتجات المحلية. كما طالب بعدم قصر إنفاق المدخرات المصرية علي شراء الأرض الزراعية والعقارات، ولدي بالتصنيع وعدم الاعتماد علي المحصول الواحد وهو القطن. كما كان يدرك أن الاستقلال السياسي لابد أن يصاحبه الاستقلال الاقتصادي.

ولقد استطاع طلعت حرب بوصفه طليعة للرأسمالية الوطنية في ظل احتلال أجنبي، وملكية فاسدة أن يقيم مشروعات احتضنت كل مجالات الإبداع المصري، ومنها السينما والمرح.

ولم يكن من الممكن للاحتلال البريطاني أن يتيح للرأسمالية المصرية فرصة الازدهار والمناقضة، فبحي طلعت حرب عام ١٩٤١ عن إدارته لبنك مصر وأحل مكانه صديق الإنجليز لوفي حافظ عفيفي الذي أصبح رئيسا للديوان الملكي، وهذه دلالة رمزية واضحة علي أن العدو الحقيقي للاستعمار والملك هو للرأسمالية الوطنية.

وجاءت حركة الجيش لتمارس تجاريا المتضاربة حتي بلغت أخيرا مرحلة رأسمالية الدولة بمفاسدها المعروفة تحت اسم الاشتراكية العربية، أو السليمة، أو الحقبة! ففضت علي للتطور الطبيعي للرأسمالية الوطنية. وعندما جاء السادات وارتبط بالمصالح الأمريكية أجهز علي آخر أمل للرأسمالية الوطنية التي أحل مكانها شركات للتوكيلات والعمولات فيما يسمى بالانفتاح الذي أدى تلقائيا إلى ظهور فئة من رجال الأعمال المتخصصين في

استنزاف أموال البنوك والهروب بها خارج مصر، أو المكوث بها للحصول على العملات.

ما الحل أو ما العمل إذن؟

ينبغي أن نقلل استهلاك الطاقة الكهربائية فسي الصراخ في الميكروفونات، وإسالة أنهار المداد في إعداد الخطابات والبيانات التي يمكن إيجازها في العبارة الشعبية الطريفة: شيلوه من فوقى لأموته (ارفعوه من فوقى وإلا قتلته!) والمقصود هو الآخر للعين الذي هو الغرب.

ويدلا من ذلك علينا أن ندرس لماذا سبقنا، واستعمرنا؟ والإجابة هي أنه استطاع أن يقيم رأسماليته الوطنية، التي أدت إلي أن ينشئ كل إقليم من الأقاليم دولته القومية، أي وطنه الذي يستوعب أمته، وأن يطور علمه وتكنولوجياه، وأن يرفع من قيمة العصامية أو الفردية، ويسمح بالتعددية، وتداول السلطة، ومن ثم تزدهر جميع الآراء ومنها نقد للرأسمالية نفسها، وترويضها لحساب المواطنين وليس الإحسان للرعايا.

الفصل الحادي عشر

النقد الثقافي والماركسية

أولاً: الماركسية: إعادة ترتيب

لا نقصد بإعادة الترتيب ما يصادفنا اليوم كثيراً مما يسمى بإعادة القراءة أو للقراءة الجديدة، لأن تلك الأخيرة تقضي إلى استخلاص دلالات جديدة من نصوص أو رسالة سابقة يقوم بها القارئ اللاحق بمفتاح شفرته الجديدة التي تنتمي، بطبيعة الحال، إلى اهتمامات ثقافته الراهنة ومطالبها. وربما تصلح للقراءة الجديدة، بل لعلها تكون ضرورية بالنسبة لمجاليين رئيسيين هما اللاهوت والفن.

ففي اللاهوت، حيث يقر المؤمن بأن للنص صالح لكل مكان وزمان، ينبغي على مفكر علم الكلام أو اللاهوت أن يعيد قراءة النص بمعني أن يعيد تفسيره في ضوء متطلبات فكرية أو عملية لم تكن مطروحة في زمان النص الأول، ليستسني له موقف معين بهدف التوفيق مع النص، أو تبرير توجهات متعارضة إزاءه.

وكذلك الفن، لأن العمل الفني بمثابة وجود جديد، أو ولعة جديدة مثل غيرها من الوقائع، التي من شأنها أن تبعث إشعاعات متجددة بقدر تأثيرها في الناس، ويقدر ما تثيره من متعة أو استيعاب لدى المتلقين عبر عصور متعاقبة، هذه الإشعاعات هي التي يحققها العمل الفني في ثلثها فانض الدلالة الذي يربو ويترام وفقاً لضروب التنوع والنقد.

والماركسية ليست لاهوتاً أو فناً، وبالتالي ليست في حاجة إلى إعادة قراءة بقدر ما هي في حاجة إلى إعادة ترتيب، أي تصنيف لعناصرها المختلفة.

ويبدو أن التسمية "ماركسية" لها وضع أكاديمي ونضالي خاص، مما يجعلها تسمية مراوغة تثير بعض الحيرة والاضطراب. فهي تنتمي إلى

شخص تاريخي توفي ١٨٨٣، وهي أعمال واجتهادات لعبقيرية فذة استطاع قبل وفاته في ذلك التاريخ المحدد أن يطور، ويعدل ويغير الكثير من آرائه. ولقد قدر لمجمل هذه الممارسات والمواقفات بعد وفاته أن تستقل قليلا أو كثيرا عن أوضاعها ومواقفها المحددة بالزمان والمكان. واغتربت عند بعض أنصارها أو خصومها على السواء، في صنفه واحدة لا تميز فيها بين مجالات أو مستويات. وقد يتحول ذلك الاغتراب إلى للبحث عن محور أو مركز يعاد نسج الاجتهادات والممارسات حوله لتبدو غزراتها وتنوعها وتعدد مجالاتها وكأنها تنويعات على لحن أساسي. أو كثرة من الألفة والشواهد التي تنصع عن المقصد الأصلي لماركس، على نحو ما يكشفه لنا القارئ الجديد، مثلما صنع ألتوسير في محاولة إثباته للبنية العلمية، في فكر ماركس بأسره.

وتبنيان الأحكام على صحة للقراءة الجديدة بقدر موقع القارئ الجديد من الحزب الشيوعي، فإذا ما كان عضوا بارزا كانت قراءته إثراء للماركسية. وإذا ما كان خارج الحزب أدينت قراءته بوصفها مراجعة للماركسية أو ردة عنها.

فضلا عن القراءات غير الماركسية التي يتناولها خصومها، التي يكون بعضها سطوحيا سماعيا مثلما صنع هتلر في كتابه "كفاحي" وتبعه في ذلك كثير من كتاب العالم الثالث، حيث يجعلون من الماركسية فكرا متأمرا على تخريب العالم وثقافته لصالح اليهود أو دعوة للإباحية والاحاد! ومهما يكن من أمر، فليس من الإنصاف أن تستوعب الماركسية بكاملها داخل نظرية علمية، أو يقال أنها منهج فحصب، أو حسبها أن تعامل كمذهب فلسفي.

ولا ريب أن ماركس ورفيق نضاله إنجلز قد تحدثا في كل ذلك، وفي أكثر منه، ولا يعجز أي ماركسي عن العثور على نص من نصوصهما للاستشهاد به في أي مجال أو موقف، فهنا ينبغي أن نقاسم: بأية مقاييس أو معايير نلتزم عندما نختلف حول تقدير جدارة النص الماركسي، أو صحته أو ملائمته للمجال أو الموقف الذي يكون الاختلاف بصدده؟ هل نأخذ بمعيار العلم، أم بميزان الفلسفة، أم بمقاييس الفن... إلخ؟ إذا طمعنا الفروق بين معايير المجالات المختلفة، فإننا نضمّر افتراضا مسبقا، هو أن الماركسية دين من الأديان، وعلينا إما تقبل كل نصوص

ماركس ومعه إنجلز، مع التحوط باستبعاد ما نمسخه كل منهما من نصوص سابقة قبل أن يتفاهما الله في تاريخ معلوم قدره الله ليكتمل به الدين، وتتم السنعة، أو ننكر ما جاءت به الماركسية في كل مجال وحسبنا القول: لكم دينكم ولنا دين!

ولا أحسب أن أحدا من الماركسيين يقل هذا الافتراض أو ذلك. وليس الهدف من اقتراحنا بتصنيف التراث الماركسي أو إعادة ترتيب محتواه إعادة تقدير أو تقويم له، بل المساهمة في افتتاح اللحظة أو المرحلة التالية للعمل أو البحث فيما يتعلق بهذا التراث العظيم.

ويعتمد هذا التصنيف على رفض هيمنة معايير مجال معين على سائر المجالات، لأن التراث الماركسي لا يمكن أن نفترض انتسابه إلى مجال واحد أو مستوي بعينه لمجرد أن شخصا واحدا هو الذي أنجزه.

ولكل مجال هدفه الخاص وأسلوبه النوعي، وهذا هو ما يتيح لنا تمييز مجال عن آخر في نطاق المشروع العام لمصاحب التراث.

ويحسني هذا منذ البداية، أن نمسك للزعم بأن الفلسفة علم كلي ولا تختلف عن سائر العلوم إلا بتساع موضوع البحث، ويظل المنهج على هذا النحو واحدا في المجالين، ولا يحفزنا إلى هذا الاستبعاد دوافع التخصص الأكاديمي الضيق، بل تحديدنا لشروط التحقق من صدق فروضنا العلمية وقبولها للتراكم المعرفي، أو إمكان تجاوز النتائج العلمية واندماجها في اكتشافات علمية لاحقة.

فلا يكفي أن نطلق على أية افتراضات أو دعاوي نظرية مصطلح العلم لأن أصحابها يقدرون العلم أو يصفون مزاعمهم بأنها علمية، ولكن ينبغي أن تخضع أقوالهم لمعايير المنهج العلمي وإلا لندرجت تحت مجال آخر.

كما لا يعني، في المقابل، لتحسار مفهوم العلم عنها، بأنها أدنى أو أرقى من العلم، لأن لمجالاتها التي تنتمي إليها هدفها وأسلوبها، كما أن لها مشروعاتها الخاصة التي تحدد لنا إقرارها أو إنكارها.

ومن ثم، فليس من المبرر أن نسلم بتصنيف ماركس وإنجلز لأعمالهما، لأن محاور تصنيفهما مؤسسة على مقاييس عصرهما الذي ولي. ولذلك فتصنيفنا كذلك لا يدعي صحته المطلقة، لأنه أيضا مستمد من مقاييس عصرنا الراهن، فمن المعروف أن ماركس قد رفض علم الاجتماع الذي

اقترحه أوجيمنت كونت لأنه في نظره محض إيديولوجية بورجوازية، ولم يعترف بعلم إنسانى سوى للتاريخ.
فأما الفلسفة، فهي نظرة كلية شاملة وموقف أو اتجاه علم، وهي ليست وعاء يضم كافة العلوم الطبيعية والإنسانية الذي يمكن أن تفرغه التخصصات، وليست حزمة من المعارف التي لا تلبث أن يفرط عقدها إلي علوم محددة، ولكن يظل لها موضوعاتها الخاصة مثل الوجود والمعرفة والقيم والواقع والإنسان... إلخ التي لا تصلح أن تكون موضوعا لعلوم متخصصة.

وتنشأ العمومية أو الكلية ولشمول من جهتين: جهة الموضوع العام نفسه، أو أسلوب تناول الموضوعات أو للتجارب الجزئية التي يمكن أن تكون موضوعا لعلوم متخصصة، ولكن الفلسفة تتطرق منها لتؤلف تجريدا وشمولا أوسع وأعم، في نطاق نسق (أي مذهب) معين.
فمهمة الفلسفة هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني والقي مباشر ولكن عن طريق ما هو مجرد، وكلي، وعام.

والنسق أو للمذهب الفلسفي لا يظل مطلقا علي نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف هو الذي تتحدد المشكلات الفلسفية وفقا لحركته. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوما، والمشكلة، أية مشكلة، تصبح مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة ما تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الجواب أو الحل.

ولا ريب أن هذه الأسئلة تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حدثت عليها أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة. بينما تنزع المشروعية الفلسفية عن موضوعات أخرى كانت فلسفية في الزمن القديم لاندرجها اليوم في موضوعات العلم الطبيعي أو الإنساني.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه الافتراضات للواسعة، وليس الفروض، لأنها لا تقبل التحقق من صحتها أو كذبها موضوعيا لاتساع قضاياها. فكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه هي عبارة فلسفية مهما يبدو من سذاجتها أو لغتها، وهذا هو ما يسمى بالفلسف الشائع أو الدارج الذي نصطنعه جميعا. خير أن الفلسفة الرفيعة المستوي تستزم بشرطين آخرين فضلا عن عمومية العبارات أو الأحكام، هما: الاتساق أي عدم التناقض في تلك القضايا، والانسقية أي قبول القضايا

للاندماج مع غيرها في نسق أي مذهب، يحدد علاقات معينة بين عناصره ووحداته. والفلسفة منحازة، غير أن العلاقة بين الوعي الفلسفي والواقع المباشر ليست علاقة شفافة، لأنها تطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئات التصنيف، أي المقولات مثل الوجود والمعرفة وغيرها، كما أن هذا الطرح قد اكتسب استقلالا نسبيا عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات، واقتراح إجاباتها وحلولها، على الوجه الذي أتاح لها أن تصنف في مذاهب ونزعات وحقب فلسفية.

فالمذهب الفلسفي إذن نظرة شاملة تنطوي على منطق عام صالح للتجريد والتركيب للنسقي. وعلى هذا النحو، لمذاهبها رغم عدم اعتراف أصحابها بذلك تمثل نوعا من الأساق الاستباطية (أي الأكسيوماتية)، مثل الرياضيات إلى حد ما، وخاصة الهندسة، لها مقدماتها العامة التي تترتب عليها نتائج متعددة في فروعها المختلفة. وبذلك تتميز الفلسفة عن العلوم الطبيعية والإنسانية، ولم يكن لنا أن نزع بذلك إلا بعد أن حققت العلوم الطبيعية استقلالها الخاص عن الفلسفة منذ منتصف القرن قبل الماضي على وجه التقريب، ومن ثم تصنف المادية الجدلية في عداد المذاهب الفلسفية بحيث لا تكون نظرية علمية أو منهجا عاما.

وهنا يمكن النظر في قضية قلب ماركس لهيجل، فأعتقد أن ما صنعه ماركس هو استخلاص منطق هيجل من هيجل، ولكن ليس بالمعنى الذي يستعمل فيه هيجل مصطلح المنطق لأنه عنده أكثر من المنطق، فهو بعده علماء، كما أنه لا يفصل فيه بين المنطق، والمحتوي المعرفي، والمذهب.

أما ما أعنيه بالمنطق فهو أشد الجوانب النظرية تجريدا، وأكثر قواعد الاستدلال عمومية ولكن دون محتوى معين، فهو إطار فارغ يختلف هدفه عن هدف المنهج. فبينما يهدف المنطق إلى طريقة العرض والبرهان، يستهدف المنهج الاكتشاف لأنه خطوات لها مسار معين يؤدي إلى محتوى معرفي لم يكن متضمنا في المقدمات.

أما ما يسمى بالمنهج الفلسفي، كالجدل الهيجلي، أو التحليلي، أو الفونولوجي، أو البنوي، فليس منهجا خالصا، بل هو مخي approach، تختلط فيه الخطوات والمسار والنتائج الأخيرة (أي المنهج)، بوجهة النظر المسبقة التي يصرح بها منذ البداية، وهي التي يعلنها

المذهب الفلسفي في مقدمات نسقه الاستنباطي الذي يتخفي في إهاب التقرير المعرفي، وللعرض للوقائعي.

فما يسمى بالمنهج الفلسفي هو طريقة للتعامل مع مفردات النسق الاستنباطي ومفاهيمه الخاصة وتحديد العلاقات بينها، وبالتالي يختلف عن المنطق الذي هو أكثر القوالب تجريدا وشمولا وعمومية، لأنه إطار فارغ معد للامتلاء سواء في الفلسفة أو العلم أو الحياة اليومية بوصفه أنماطا للاستدلال وقواعد للتحويل من المقدمات إلى النتائج.

فما أخذ ماركس من هيجل هو المنطق لهيجلي الذي يصنع قطعة كاملة مع منطق أرسطو.

وحينئذ يتيسر لنا تصحيح التفسير المشهور بأن ماركس قد أخذ عن هيجل النواة العقلية ونزعها عن الغلاف الوهمي، وهو الذي فسرنا التفسير بأنها فكرة الجدلية أي العملية دون فاعل أو ذات بحسب تعبيره. فلو أخذنا هذه العبارة علي وجهها المباشر فقد تدخلنا في بنوية وضعية بما تنطوي عليه من محتوى معرفي محدد، ولعل الأفضل أن نفسر ذلك علي أنه المنطق، لأنه مجرد، ولأنه يستبعد الذات أو الفاعل بحكم التعريف الذي أسلفناه.

أما العلم، سواء في الطبيعة أو الإنسان، فيختلف عن الفلسفة في أنه المشروع أو المجال الوحيد الذي يتيح الاتفاق في وجهات النظر إلي موضوع الدراسة عن طريق الاتفاق فيما يوديه الباحثون المختلفون من إجراءات. فهو الاتفاق علي الطريقة التي تناقش بها الخلافات كي تحسمها كلما كان ذلك متيسرا. فهو إذن منهج ينتج محتوى معرفيا وشرطه إمكان تحقق الموضوعية التي يصبح تعريفها الإجرائي: ما يمكن الاشتراك في إنجازه أو سلوك نفس الطريق لبلوغ نتائجه، أي هي ما يؤسس خلال العمل للمتنفق عليه بين الباحثين، وهذا هو ما نجده في النموذج الناجح للعلوم الطبيعية المنضبطة. غير أن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية - والمعني واحد - تحاول أن تبلغ نجاح العلوم المنضبطة، ولا أقول احتذاءها، في بلوغ الموضوعية العلمية، ولن يتم ذلك إلا بتوفر شرطين:

١- التوافق أو التوافق المنهجي بمعنى إمكان رد المناهج المختلفة حاليا في العلوم الاجتماعية، وقابليتها للترجمة إلي خطوات وإجراءات يمكن

أن يؤديها أي باحث مهما أنكر المتحي أو الإطار النظري المرجعي الذي يقترح تلك المناهج المختلفة.

٢- التكتاف القياسي الذي يعني الاتفاق على لتعريفات الإجرائية للمؤشرات الخاصة indicators بالمفاهيم المستخدمة، بحيث يمكن أن ننسبها إلى مقام مشترك يتيح المقارنة الدقيقة على أساس القياس بنفس الوحدات. وعلى هذا الوجه ينتج المنهج نتائج نظرية يمكن أن يتجاوز بعضها البعض بحيث ينتقل العلم من مرحلة إلى أخرى، ولا تتحول نظريته إلى عقائد أو مذاهب تقتزن بأسماء أصحابها، وروادها الأوائل.

وهنا يمكن القول بأن ما قدمه ماركس في كشف سر الإنتاج للرأسمالي من خلال فائض القيمة هو نظرية علمية تخضع لمعايير العلم، وبالتالى ليست فلسفة، وليست منهجا عاما، كما يؤثر بعض الماركسيين إطلاقه على الماركسية، فهو قول أشبه بشعار "الإسلام هو الحل" من جهة التعميم للفضاض الذي يضم كل شيء ولا يميز أي شيء.

ينبغي إذن أن نفرق في التراث الماركسي بين ما هو علمي وما هو فلسفي، فالفلسفة بطيئة النمو لأنها شديدة العمومية، بينما العلم سريع التطور وتقلب معارفه من فترة لأخرى، وتتجاوز نظريته بعضها البعض، وتوسع الطريق أمام تغيرات أكثر استيعابا وصدقا. ودمج للفلسفة بالعلم فيما يسمى للفلسفة العلمية مخاطرة بالفلسفة والعلم معا، فالفلسفة حينئذ تفرض على العلم أن يتربس في تطوره بحيث تلتئم خطواته قضبان الفلسفة الحديدية حتي لا يخرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة، وحسب العلم في الفلسفة العلمية أن ينصرف إلى مجموعة من الاجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للموتى العظام.

فالتشدد أو المزعج بين دوري الفلسفة والعلم لابد أن ينزلق بالتراث الفلسفي إلى التحول إلى لاهوت عصري. فالفلسفة العلمية تلتقي بين وظيفتين متباينتين تلفيقا قد يؤدي في نهاية الأمر إلى أن تبطل الواحدة مقول الأخرى، فهي تحاول الاحتفاظ بوظيفة الفلسفة كمجال يمكن أن يستمر ويدوم مادامت إطارا شاملا من الافتراضات الواسعة، والتوجهات النظرية التي لا تستوجب تحققا مباشرا يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها، كما تستدثر برداء العلم وتتشبث بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظريته

وقوانينه أن تتجاوز بعضها بعضا لكي تبلغ صيفا أدق تفسيراً، أو أوسع احتواء لحالات متعددة متجددة.

وهي بذلك تقسد الأمرين معاً، فهي بوصفها فلسفة تعجز عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها، وضيق من شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة نجحت أو رجت في عصرها، أو بارتئانها بقوليين محددة، أو للترامها الصارم بأدوات وقواعد منهجية كانت صالحة في عصرها.

ويقدم لنا تاريخ الفلسفة مثالا على ذلك بفساد المشروع للكانطي في نقد العقل الخالص بقيامه على مبادئ فيزياء نيوتن التي تقوضت دعائمها بضربات النسبية العامة للمكان والزمان المطلقين. ولا يعني هذا أن النموذج النيوتنوسي للطبيعة قد أعلن إفلاسه تماما، بل يعني أن النظرية النسبية قد تجاوزه، أي أنه صالح كحالة محدودة من حالات تطبيق النسبية، وإذا حاول الخروج إلى أبعد من ذلك يكون باطلا. وهكذا الحال في التحليل العلمي للرأسمالية عند ماركس، يصدق على حال الرأسمالية وأوضاعها التي عاصرها، ولكنه لم يعد صالحا لما تطورت إليه الرأسمالية بعد ذلك. وما دمنا قد اعترفنا بطبيعة النظرية فلا بد من الإقرار بقابليتها للتجاوز، وإلا جعلنا منها فلسفة أو لاهوتا.

ولأن الفلسفة العلمية تمتعير لنفسها صفة العلم، فقد فرضت عليه أن يكف عن اكتشاف الجديد، وعلى العلماء أن يصوغوا نتائجهم بحيث تتسق مع تأويلات الجهات العليا. وثمة نص موجز محكم لماركس في مقدمته للطبعة الثانية للمجلد الأول لرأس المال، قد يلقي ضوءا على ما أود الدفاع عنه:

"بعد النقاط المادي بالتفصيل، وتحليل الأشكال المختلفة للتطور، وتتبع ارتباطاتها للدخلية، فهذا وحده يمكن للحركة الفعلية أن توصف على نحو ملائم، وإذا ما نجحنا في ذلك، أي إذا انعكست حياة موضوع بحثنا بشكل مثالي في المرأة، فإن الأمر يبدو وكأننا كنا نملك من قبل مجرد بناء قبلي" يتبين من هذا النص مستويان:

الأول: هو مستوي منهج البحث والثاني مستوي طريقة العرض، وهذا الأخير هو الذي يوهم بوجود نموذج جاهز وسابق للمعرفة والبحث وصالح بالتالي لكل مكان وزمان، وهنا تبدأ للدوجماتيكية الجامدة ويشعر الخلط بين

الفلسفة والعلم، وتنشط للقراءات الجديدة لكي توصل نظريته العلمية، ولا أقول فلسفته، حياتها مع المعطيات الجديدة التي لم تعد تلائمها، بدلا من تجاوزها. أما المادية التاريخية، فليست بديلا لعلم الاجتماع أو أية علوم اجتماعية أخرى لأنها أمشاج من فلسفة وجود تجعل الصراع طابعه الأصلي بين الإنسان والإنسان في مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني حيث المجتمعات الطبقية، وبين الإنسان والطبيعة عندما يبدأ للتاريخ للإنسان بإلغاء الطبقات، ونظرية معرفة واقعية، أي مادية، يسبق الوجود فيها الوعي ويقف مستقلا عنه، وفلسفة تاريخ تحدد له مسارا حزنونيا جنليا، بل ويخلق في نهاية الأمر دائرة بدأت بالشيوعية للبدائية وتنتهي بالشيوعية. ولكنها أي المادية التاريخية، تحمل في جوفها افتراضات واسعة يمكن أن يفرز منها فروض علمية لعلم الاجتماع والتاريخ.

ولا يزعم التصنيف أو إعادة ترتيب ما يخص الفلسفة وما ينسب للعلم أنهما منفصلان لا شأن للواحد منهما بالآخر.

فالفلسفة دورها الخاص بالنسبة للعلم من حيث نقد هي دائم له، وطرح لمشكلات جديدة. كما أن العلم يؤثر في تطوير الفلسفة في المدى البعيد، لأنه بسببها الثورية يفرض إلي إعادة للنظر في طرح المشكلات الفلسفية، على النحو الذي يكون فيه عاملا حاسما في تقسيم تاريخ الفلسفة إلي عصور متميزة.

ونبقى كلمة فيما يختص بالإيديولوجية، فليست الإيديولوجية مجالا مستقلا بين مجالات الفلسفة والعلم، فهي الوسط أو السياق الذي يحيا فيه منتج الفلسفة أو العلم أو أية ممارسة أخرى، وتنفذ في تفسيراتنا اللاحقة لهذه المجالات والممارسات بعد إنجازها، كما أنها حافظ يسبق أو يساوق للفعل الإنساني المبدع في كافة تحليلاته.

وأغلب الظن أن أفضل مجال لدراستها هو علم اجتماع المعرفة حيث تدع للبحث وفقا لأدوات العلم ومعايير، بدلا من تنصيبها تقوما، أو كيادا، أو حتي شبحا مروغا تقام له الندوات والمؤتمرات، ويملا الكثير من الصفحات والمجلدات.

ثانيا: ماركس واللاهوت الإنساني

ليس حديثنا اليوم فقرة من فقرات برنامج الاحتفال بسقوط الاتحاد السوفييتي، لأن ماركس الذيطينا هنا ليس هو بعينه الذي صارته السلطات السوفيتية علي نحو ما صودر أرسطو لحساب الكنيسة في العصور الوسطي، وكان الحرق علي الصليب جزاء من يقترب جريمة مخالفته مثلما حدث لبطرس الشهير بالمقتول في تاريخ الفلسفة.

فلقد كان الاتحاد السوفييتي رسمالية دولة فاشية ذات شعارات اشتراكية، وكانت تحكمه فئة من البورجوازية الليبروقراطية التي تملك اتخاذ القرار في استخدام أدوات الإنتاج لصالحها المباشر، ولو ظل ماركس حيا لأدانه السوفييت بالارتداد عن الاشتراكية العلمية، كما صنع لينين مع كاوتسكي قائد الدولية الثنائية الذي أصبح اسمه رسميا المرتد كاوتسكي) لاحظ المصطلح اللاهوتي).

ولكننا نستأف ما بدأناه في حديثنا السابق "الماركسية: إعادة ترتيب" للكشف بعض ما يترتب علي الخلط بين اللاهوت والفلسفة والعلم في درس التاريخ. فلا شأن لنا بماركسية الاتحاد السوفييتي، كما لا شأن في تقديرنا للديموقراطية بسقوط ما يسمى بالديموقراطيات الشعبية، كما لا علاقة للإسلام بنجاح أو إخفاق الجمهورية الإسلامية في إيران أو أفغانستان أو موريتانيا والسودان، والقياس مع الفارق للهائل بطبيعة الحال.

١- العقل والمنطق

ليس العقل كيانا، أو عضوا، أو حاسة، والاستخدام اللغوي هو الذي يغرينا بهذا الاعتقاد، فالإنسان في عمليات الاتصال والتواصل داخل جماعته يستخدم ألفاظ اللغة التي تطورت عن الإيماءات والإشارات والصيحات. ونظمت سمقها الخاص للتعبير والتخاطب، كما حدث ما يماثل ذلك في سائر أنظمتها وأسساقه الثقافية أو الحضارية التي يرتب بها جوانب حياته في الأسرة أو الاقتصاد أو السلطة أو غيرها. وفيها تتحول وحدات التعامل الاجتماعية إلي مفردات للتداول والتواصل التي تحدد بنورها أسلوب التفاعل الاجتماعي.

فالإنسان يختلف عن الحيوان في توصله مع أفراد نوعه باللغة التي هي منظومة علامات أو رموز، علي حين أن الحيوان في توصله يستخدم

أفعالا حسية قريبة للصلة بما يريد أن يبلغه لأفراد قطيعه أو سربه عن طريق الحركات أو الرائحة أو الصيحات، وليس في وسعه أن يتعامل مع أشياء الطبيعة أو يعبر عنها في غيبتها. بينما يستخدم الإنسان الكلمات - أو الإيماءات - وهي نوع من التمثيلات، أي إعادة للحضور أو استعادة المثل، أي التعامل مع الغياب بما يستحضره من أدوات الاتصال الرئيسية لدى الإنسان. ولكل مجال أو فاعلية إنسانية في زمن معين أو مجتمع بعينه الإطار الخاص للتواصل الذي يتطور ويتبدل بدرجة أو بأخرى.

وتترتب أو تنصاعد تلك الأطر التواصلية في درجة عموميتها حتى تصل إلى أكثر الأطر عمومية وتجريداً، وهو إطار الاستدلالات المنطقية الفارغة من المحتوى. والقبالة من ثم للتطبيق على كل مجال وفاعلية بموجب اتساعها، وشمولها، وتجريدها، وهي تعني الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تلزم عنها.

وهذه العملية، بما تتطلبه من شروط وقواعد وتعريفات هي التي نسميها عقلاً. ولأنها لا تتطور أو تتغير إلا عبر حقب زمنية متباعدة جداً، رسخ الاعتقاد بأن لها منتجا هو العقل الذي لابد أن يكون واحداً، وثابتاً، وأزلياً، بينما هو الإطار أو النسق أو النظام الذي يتبوأ قمة أطر التواصل بين البشر بوصفه أعسم القواعد أو القنود الملزمة لعضوية الإنسان الصحيحة في مجتمعه، وإلا عد مجنوناً وأقرب إلى الحيوان. فهو إذن، كما يتجلى في منطق، أدنى إلى طبيعة اللغة، ولذلك يواصل الباحثون في الفلسفة والمنطق والرياضيات جهودهم المضنية في صوغ تعاليمه التي لا تكف عن التوسع والشمول.

ولذلك نجد تطوراً في رموز المنطق وقواعده كما نتبدى عند أرسطو، ولينبستس، وكانط، وهيجل، وأخيراً المنطق الرمزي، أي الرياضي. فالعقل إذن اسم يطلق على مجموعة من الأنشطة والوظائف لأنه أعم قواعد للتداول والتواصل، وليس شيئاً في ذاته، أو جوهرًا بعينه. وليس هو كما قال ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين البشر. واللغة المعتادة، أي اللغة الطبيعية، أو التشيئية هي التي أدت إلى هذا الخلط، لأن هذا هو شأنها دائماً لمحدودية قواعدها في الإعراب والتصرف. ولعل وصفاً لأمر من الأمور بأنه غير معقول يكشف عن صحة ما ذهبنا إليه علماً نصف بذلك كل ما يخرج عن القواعد المألوفة التي يلتزم بها الجميع في أي مجال من المجالات.

فقوانين العقل، إن صح أن له قوانين، هي قواعد أو معايير يمكن أن تطبق أو تخرق، وليست قوانين علمية تصف وتفسر، بل هي قوانين تشريعية تبيح أو تحظر.

وتتطور قواعد شفرة العقل بوصفه أعم أطر التواصل وفقا لما يغلب على مسار الثقافة، أي لملوب الحياة الإنساني، من صبغة أو نزعة مركزية تحدد المنظور الشامل لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقات البشر فيما بينهم. ويبدو هذا، على سبيل المثال، في سيادة النظرة الإحيائية animism قديما بحيث يضاف الروح أو النفس على كل كائنات الطبيعة، أو في غلبة النظرة البيولوجية التي تميز بين الفرد والنوع والجنس في كل الأشياء كما نجدها واضحة بارزة في منطق أرسطو، وكذلك في تعقد النزعة الحيوية vitalism التي تقاضل بين الكائنات بحسب نزوع كل منها إلى كماله الخاص، ومن ثم يسمو كمال للنوع الذي يشمل الأفراد على كمال الفرد أو الشخص.

ويبدو هذا جليا لدى هيجل في الضرورة وتوحيده بين الشمول والعينية، كما تأثر كائط بالنزعة الميكانيكية التي سيطرت في عهده، ونجد في الفكر الإسلامي عند الفارابي وابن سينا وغيرهما هيمنة النظرة السلطوية التراتبية التي تقسم الكائنات إلى رؤساء وتابعين... إلخ.

فثمة إطار مرجعي يمثل الأفق البعيد الذي يحدد قواعد العقل أو ما يمكن أن يتداخل مع المنطق بوجه أو بآخر. ولذلك نتوقع دوما تطور العقل وفقا لتطور الإطار المرجعي العام الذي لا يظهر نفسه صراحة أمام الفكر والسلوك الإنساني الواقعي. ويستغرق هذا للتطور غير الملحوظ، زمانا طويلا بحيث لا يبدو كتغير مباغت إلا على مستوى للتنظير الفلسفي والمنطقي. غير أن البشر الماديين يظنون في حياتهم اليومية وتصرفاتهم المعتادة على ولاء للأساليب المنطقية السابقة على التطور الجديد حتي يألفه أحفادهم بدرجات متفاوتة. والمنطق للمساعد الآن هو المنطق الرمزي أي الرياضي الذي يستجيب لمطالب للتنظير العلمي الحديث، وهو بذلك أوسع وأقدر من أنواع المنطق الأخرى التي عجزت عن فصل المحتوى المادي المعرفي عن الصورة للمنطقية المجردة، وأصبحت تلك الأنواع السابقة من المنطق حالات محدودة من حالات تطبيقه. فالمنطق الأرسطي، على سبيل المثال، يُمتدع كله داخل حساب اللغة في المنطق الرياضي، وبذلك تيسر

لهذا المنطق أن يوسع من قاعدة الاستدلال بإضافته لحساب الفئات، حساب السدالات، وحساب القضايا، وحساب العلاقات، وهو ما يزال يتطور ويمتد. وعسي أن يصلح ما تقدم توطئة ومذخلا للحديث عن العلم والجدل لدي ماركس.

٢- الجدل والعظم

عندما يقول ماركس أو إنجلز أن للتصور المادي للعالم يعني ببساطة تصور الطبيعة علي نحو ما هي عليه دون أية إضافة غريبة عنها، فيما أنه يعني شيئا محددا، أو قد لا يقصد شيئا علي الإطلاق. فتفسيرها علي أن ماركس يقدم تفسيراً أو تصوراً conception (أي مجموعة من المفاهيم المترابطة) يحاول أن يفهم الطبيعة بمقتضاه دون أن يفترض ككلمات زائدة عنها، هو قول لا يضيف شيئا ولا يعبر إلا عن نيته ورغبته في ألا تكون مفاهيمه التي يفترضها قد انطوت علي ما هو أكثر من الطبيعة، وذلك لأنها رغبة يشارك فيها للناس جميعا دون استثناء، كما لا تفرق باحثا عن آخر، ولا تصف طريقة معينة من طرق البحث لأن أصحابها جميعا يتمنون ذلك، ولكنهم يختلفون في تصوراتهم وفروضهم التي يفترضونها، ولابد من تحديد القواعد والمعايير المنهجية التي تتحقق بموجبها.

يبقى إذن أن ماركس يعني بعبارة شيئا محددا يميزه عن غيره، وهو أن تصوره المادي يعكس الطبيعة بدقة وإحكام، وأن نظريته هي المعادل أو للنظير الفكري للواقع الموضوعي.

غير أن ذلك يفترض أنه قد عرف مقدما وقبل البحث ما هو الواقع الموضوعي، ثم قارن بين هذا الواقع الذي يعرفه سلفا وبين تصوره المادي فوجد أن ما يعرفه من قبل هو بعينه ما تصوره في نظريته، وإلا لما أسدر هذا الحكم القاطع بأن التصور المادي الخاص به، هو تصور للطبيعة كما تكون عليه. ولكن كيف يتوَسَّر لكان ما أن يجمع بين علم الله الكلي الشامل، وبين اجتهد الإنسان في محاولاته لبلوغ قدر من العلم؟

ألا سنطوي تلك النظرة علي نزعة صوفية لاهوتية تملك اليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

وربما يشرح الماركسيون تلك العبارة بأنها تؤكد فحسب أن التصورات المادية تشير إلي أمور ذات وجود موضوعي خارجي مستقل عن الإدراك

أو الوعي. حقا، هناك الموضوعات المستقلة عن تصوراتنا، ولكن من أدرانا بأن تصوراتنا عنها صحيحة؟

قد يكون الرد سريعا بسيطا: "حقيقة حلوي البوننج في التهامها"، وهي عبارة ماركسية مشهورة، وكأنهم بهذه الوصفة اليسيرة قد حلوا مشكلة المعرفة العلمية علي نحو نهائي قاطع.

إذن، إذا كان الأمر كذلك، فحقيقة الشمس هي ما نراه من قرصها المتحرك في السماء، وحقيقة النجوم هي تلك المصابيح الخافتة التي تتبرقعة السماء، وحقيقة الرأسمالي هي منقذ العامل من البطالة... إلخ.

فالعلم لا يقوم علي هذا للمعيار للماذج البسيط لأن موضوعات المعرفة ليست من هذا النوع الذي تحسم فيه الحواس والجوارح، ولابد أن نتعامل مع مقياس البوننج هذا علي أنه محض دعابة لا ثلثي بالعلم أو الفلسفة، وذلك لأننا لا نفهم شيئا من إدعاء مطابقة الواقع لأننا لا نملك مبيقا، أو ليس لدينا ما يحسم نهائيا فيما يكون هو الواقع، لنعود ونقارن أو نطابق بينه وبين فكرتنا عنه.

وقد وقع نيوتن في هذا الخطأ نفسه، ليس في إجراءاته العلمية ونتائجها النظرية، بل في تصوره أو فلسفته عن العلم عندما قال: أنا لا أصطنع الفروض وذلك لأنه كان مقتنعا آنذاك أن مفهومات نمقه أو نموذجي العلمي مستمدة مباشرة من الواقع أو خبرته اللصيقة به، أو هي مستعارة من التجربة. ولقد عرفنا فيما بعد أن مفهوماته لم تكن مجرد تجريد من خبرة حسية، بل هي ابتكار عقلي نجح إلي حين، حتي جاء أينشتين فثبت أنه من الممكن لنا باستخدام مبادئ ومفاهيم أساسية شديدة الاختلاف عن مبادئ ومفاهيم نيوتن، أن ننصف المدي الرحيب الذي يشمل معطيات الخبرة، بإصفاها بفروق كل حد إذا ما قورن بما قدمته لنا مبادئ نيوتن ومفوماته.

وقد ترتب علي الاعتقاد بتطابق المفهومات العلمية مع الخبرة، انزلاق بعض الفلاسفة إلي استخلاص نتائجها بحيث أصبحت هذه المفومات تعبيراً عن بنية الواقع نفسه أو ماهيته أو جوهره، بل وبنية للعقل أيضا التي تقوم علي ضرورة باطنية لا تتخلف. فكان القانون العلمي الذي يصوغه العالم في مرحلة من مراحل تطور العلم، باطن في الطبيعة نفسها بمقتضى ضرورة أرادها الله للعالم المخلوق علي هذا النحو، كما نجد مثل ذلك لدي المعتزلة في علم الكلام، أو أن القانون مفروض علي للعالم وفقا لمشينة الله التي

توجهه كيف أراد كما زعم الأشاعرة، بل إن نيوتن نفسه كان يعتقد ذلك الرأي في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".

وسواء كانت النظرة إلى القانون أو المفهوم العلمي على هذا النحو أو ذلك، فقد كانت نظرة متعجلة إلى تطور العلم جعلت من مرحلة من مراحل تطوره ختاماً نهائياً للمعرفة، وتحولت فيه الاجتهادات الإنسانية، في المعرفة إلى أكانيم مقدسة.

ويكشف تطور المعرفة العلمية، وخاصة في الفيزياء النظرية بعد الثورة العلمية الثانية، أن علم الطبيعة (لفيزياء) ليس هو الطبيعة، وأن ثمة مسافة بين الطبيعة والباحث في الطبيعة هي التي تسمح له أن يضيف فاعليته الخاصة في البحث عن طريق افتراض نموذج أو بنية خاصة تزي وفها الواقع. وتقدر أهمية ذلك النموذج أو تلك البنية باستيعابها لما هو مشاهد من تفاصيل عديدة حتي يأتي عالم آخر فيقتترح بنية أو نموذجاً أكثر استيعاباً من السابق الذي برزت وقائع جديدة لا تقبل احتواءها داخله، وهكذا إلى غير نهاية منظورة.

فستمة مستويان، لكل منهما لغته الخاصة في التعبير عنه: مستوي الإدراك الحسي، وملاتمة اللغة الشبئية أو اللغة الطبيعية التي نتداولها في حياتنا اليومية، ومستوي للتصور الذي يهدف إلى التحليل والتفسير، ويعتمد على مفهومات أو تصورات ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة تجعل منها نسقا أو نموذجاً أو بنية. ولغته هي ما يمكن تسميته بما وراء اللغة (ميتالغة) أو اللغة الشارحة، ولأن هذه اللغة الأخيرة تستخدم في كثير من الأحيان ألفاظاً من اللغة الشبئية، فإنها عرضة للخلط بين المستويين، مستوي الأشياء، ومستوي معرفة الأشياء، فكلها نوع من المجاز الأدبي الذي لايحمل قيمته الجمالية أو الفنية إلا إذا تدرجت مفردته في نسق جديد وعلاقات جديدة بينها.

لذلك ينبغي لنا عند الحديث عن المعرفة العلمية أن نميز بين عالمين: الأول عالم للحس، أي عالم الأشياء والمعطيات الحسية، والثاني هو الصورة أو للنسق العلمي المعرفي للخلص بكل فرع من فروع العلم. فالذي تعنيه الفيزياء مثلاً بوقوع حادث ليس هو العملية الفربية الفعلية للقياس التي تتضمن دائماً عناصر عارضة وغير جوهرية، بل تعني في الفيزياء مجرد عملية نظرية يقينية (أي يقينية بالنسبة للعلاقات المحددة بين عناصر

للتسوق)، وهي بهذه الطريقة تستبدل بعالم الحس المعطى لنا مباشرة عن طريق أعضاء الحس أو أدوات القياس التي تدعم أعضاء الحس، تستبدل بعالم الحس هذا عالم آخر هو صورة العالم الخاصة بالفيزياء أو في الفيزياء. وهو بناء نظري تصوري، كما أنه بناء تحكمي إلى درجة معينة، ومبتكر بهدف تجنب طريق اللاتيقن الذي ينطوي عليه كل قياس فعلي، ومن أجل إمكان قيام علاقة متبادلة بين المفاهيم العلمية.

ويترتب على ذلك أن يكون لكل مقدار فيزيائي مقيس معني مزدوج، الأول هو ما يعطيه القياس مباشرة، أي ما يخضع للمشاهد الحسية، والثاني هو ما يكون مترجما في صورة العالم الخاصة بالفيزياء. ولا تشمل تلك الصورة المقادير التي تخضع للملاحظة فحسب، بل تنطوي على مكونات ليس فيها سوي دلالة غير مباشرة لعالم الحس، وهي ما تسمى بالمفترضات constructs (ووفق مجمع اللغة بالقاهرة على اقتراحنا بهذه الترجمة في الدورة الثانية والخمسين ٨٥-١٩٨٦) وهي التي لاتخضع بذاتها للملاحظة والتجريب المباشر، ولكنها ضرورية لتفسير الوقائع والمعطيات المشاهدة مثل الجاذبية والأثير وغيرها.

وإذن يخضع المعنى الأول للغة الشبئية أي لغة التعبير عن الأشياء، بينما يتبع الثاني للغة الشارحة، أي لغة التصور والتفكير في الأشياء.

وقد نضرب مثلا يوضح اللغة الشبئية واللغة الشارحة في رؤيتنا للون الأزرق في السماء أو المحيط، فهذه لغة شبئية، أما اللغة الشارحة، أي اللغة العلمية، فتتكر وجود ذلك اللون على نحو ما نشاهده كيفيا وتحيله إلى أطوال موجية معينة.

ولقد صنع ماركس ما يشبه هذا إلى درجة كبيرة في تحليله للنظام الرأسمالي وتصوره لمراحل تطور المجتمع عندما افترض نمط الإنتاج، والقسوي المنتجة وعلاقات الإنتاج، والبنية، والبنية العليا، وفائض القيمة وغيرها فهي مسائل لاتخضع للمشاهدة المباشرة، ولكنها تشكل نموذجا يفسر كثيرا من الوقائع التاريخية بجلاء وبساطة. ولقد اعترف ماركس في مقدمته لرأس المال بأن أدوات المنهجية في تحليل التاريخ التي تقابل، كما يقول، الأجهزة المعملية في العلوم الطبيعية، هي التجريد، ولكنه ما لبث أن قال في مواضع أخرى كثيرة إن ما افترضه هو اكتشاف للماهية والجوهر والعلاقات الباطنة للضرورية وهو ما لا نوافقه عليه.

ويعني هذا في نهاية الأمر أن العلم لا يقدم صورة الطبيعة دون إضافة غريبة، بل هو نفسه إضافة غريبة عن الطبيعة. فلكي يعرفها، أو بعبارة أخرى، لكي يسلك الإنسان فيها طريقه بنجاح، لابد أن يفرض عليها تصورات الخالص التي تتفاوت في درجة استيعابها ونجاحها، ولكن دون أن يزعم أن ما يقدمه من تصورات هي الطبيعة نفسها، بل هو مدي علمه بها الذي هو فاعلية إنسانية تتم وتتركز إلى غير حدود. أما إذا اعتقد أنه يقول كلمته النهائية وأنه صوت الطبيعة ومرآتها فإنه ما يلبث أن يتحول إلى ضرب من اللاهوت أو الميتافيزيقا، ولذلك نجد أن ما يستمر من العلم هو المنهج الذي ينتج نماذج وأطرا متقاربة، وليس للمحتوي المعرفي بقوانينه ونظرياته.

ورغم أن ماركس قد رفض الميتافيزيقا إلا أنه استبدل بها ميتافيزيقا أخرى، فما رفضه من الميتافيزيقا متابعا بذلك هيغل، تصور العالم مشتقا مفرقا متعددًا، وما كنا مستقرا، وتصور الأشياء تامة ثابتة ويستقل الولد فيها عن الآخر. بينما يري ماركس للعالم على نقیض ذلك، ويطلق على نظريته الخاصة عن العالم المنهج الجدلي كما صنع هيغل من قبل، مع اختلاف بينهما في البدلية أو الأولوية. فجعلها ماركس للمادة، وانطلق هيغل من الفكرة. فالتناقض لباطن المحال للأشياء هو طبيعتها وماهيتها ومصدر تطورها بحيث يجعل من الأشياء عمليات في صيرورة. ويقوم المنهج الجدلي عند ماركس إلى جانب التناقض على قانون تراكم للتغيرات الكمية يؤدي إلى تحول كمي، وقلوب نفي للنفي.

وهو لا يجعل منها خطوات تؤدي إلى للمعرفة بقدر ما هي وصف للوجود (أي المادة التي هي في حركة) سواء في الطبيعة أو للتاريخ الإنساني. وبضربة واحدة وحد ماركس بين طريقة فهمنا للأشياء، وأسلوب وجود تلك الأشياء.

أي أنه صاغ نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وكذلك للمنطق في نسج واحد. فكل ما هو واقعي هو عقلي وكل ما هو عقلي هو واقعي أيضا كما يقول هيغل، على أن نترجمها في الماركسية إلى: كل ما هو موجود في الواقع يطابق تصور ماركس عن الواقع، وتصور ماركس عن الواقع يطابق ما هو موجود في الواقع!

وأظن أن العبارة الشهيرة: للتصور المادي للعالم هو ببساطة تصور الطبيعة علي ما هي عليه دون إضافة غريبة عنها هي تنويع علي نفس النغمة.

فقوانين الفكر الإنساني تنطبق مع قوانين الطبيعة وليس غير قوانين الجدل أصلح لهذا لأنها تقدم لنا الضمان الذي يشبه ضمان الصدق الإلهي عند ديكارت الذي يكفل له ألا تكذب وقائع للعالم مبادئ الفكر لديه. إلا أن ديكارت رغم طموحه وغروره المأثور عنه، كان علي غير يقين من التناطبق بين المجالين، ولذلك التمس ذلك اليقين من صدق الله الذي لا يخدع عباده. غير أن ماركس يقينه الجدلي الراسخ استرد ذلك الضمان الذي اغتصبه إله ديكارت من قبل وأحل مكانه (التناقض) ذلك الإله الصانع عند أفلاطون، والمحرك الأول، عند أرسطو. بل إن انجلس يزيد عليه في كتابه ضد دهرنج فيقول أن التناقض أيضا باعث الحياة، أي الخالق.

وكان لابد للتناقض في هذا التصور الجدلي المهيمن علي الوجود والمعرفة والحياة، أن يتجاوز دلالاته المنطقية المعروفة لوسع كل شيء ويكرس كتسمية تطلق علي أي اختلاف، أو تضاد، أو تميز، بينما كان المنطق التقليدي الذي نستخدمه في استدلالنا وتفكيرنا قبل الهداية الجدلية، مقصورا علي وصف أحكامنا علي الوجود، ولم يكن صفة للوجود نفسه، فيكون للتناقض بين قضيتين إذا اختلفنا في الكم وكيف معا فلا تصدقان معا ولا تكتمان معا في نفس الوقت، وبنفس الاعتبار.

ويعني التناقض ببساطة افتقاد الاتساق، والغريب في الأمر أن هيجل وهو يعرض منطق أو جدله كان يقدمه بطريقة أراد لها الاتساق بالمعني للمنطقي المألوف حتي لا يتهمه قراؤه بالخرف والتخليط. غير أنه لم يكن في الحقيقة يقدم منطقا بقدر ما كان يقدم آراء علمية وفلسفية، وكان يستخدم أمثلة من الأحياء والكيمياء وغيرهما، فلم يقترح منطقا صوريا كما ينبغي أن يكون المنطق، بل اقترح محتوى وقائعا منظورا إليه بطريقة مخالفة لطرق أرسطو وكانط.

والواقع أن الجدل ليس موجودا علي نحو قبلي في التاريخ أو الطبيعة لأن الإنسان هو الذي يصف الأشياء والوقائع والعلاقات بينها علي أنها مع، أو ضد، أو نقيض، أو مختلفة، وهو الذي يغير في هذه الأشياء والعلاقات بينها.

فكانه هو الذي يضفي الجدل علي عالمه وليس لنا أن نعود فنقر أن للعالم جللي في جوهره وماهيته.

ولقد احتفظ هيجل بالحدود، أي المصطلحات والمقولات، والتي استخدمها المنطق التقليدي سواء عند أرسطو أو كانط، ولكنه حولها من طرفها إلي الطرف المضاد أو المقابل وليس النقيض دائما. أو بعبارة أخرى نقل طرفي أية ثنائية معروفة في الفلسفة للوحد إلي الآخر: فلكم يؤدي إلي التكيف، والماهية إلي الوجود والشكل إلي المضمون والعلة إلي المعلول والذات إلي الموضوع، إلي آخر كل الثنائيات علي أن يقبل اتجاه التحول عكس معاره.

فالثورة الحقيقية في الفكر تقوم علي إعادة النظر في كل هذه الحدود القديمة التي تلقاها هيجل بالقبول، وإنكارها واستخدام منظور مختلف له حدوده الخاصة ومفاهيمه، وليس مجرد قلب لما هو معترف به، فالحقيقي يصبح زائفاً والزائف حقيقياً، والخطأ حقاً نسبياً، ولكن كيفاً، والشكل مضموناً، والظاهر جوهرًا، وهكذا... ومعني هذا أن جدل هيجل ومعه ماركس لم يغير من الإشكالية القديمة للمنطق القديم، بل قدم أفكاراً كان من الممكن عرضها بالمنطق المعتاد، ولو حذفنا كلمة تتناقض واستبدلنا بها اختلاف أو تعارض أو عدم تطابق لما فقدنا كثيراً في المحتوى المادي المعرفي الذي قدمه كل منهما. بينما استطاع المنطق للرمزي أن يغير من قواعد الاستدلال ويوسع من مجال تطبيقاتها. وقد قاوم استخدامه فلاسفة السوفييت أول الأمر بوصفه منطقاً مثالياً بورجوازيًا ثم عدلوا عن ذلك واندفعوا إلي دراسته والإسهام في تطويره، مما يدل علي أن الجدل لم يكن منطقاً بديلاً وإلا لكان فيه لغناء عن ذلك للمنطق المشبوه الجديد. أما ما جاء به هيجل أو ماركس من جديد فليس هو المنطق، أو المنهج بل أفكار وآراء مذهبية رفيعة المستوى يقبل الكثير منها التنق في نهر المعرفة الإنسانية الذي ترفده مساهمات غيرهما من المفكرين.

٣- التاريخ

لا مفر من الاعتراف بأن التاريخ الذي حدث بالفعل ليس هو بعينه ما دونه المؤرخون، فما تزال الدراسات التاريخية تحمل طابعاً أسطورياً بدرجة أو بأخرى. فالتاريخ الفعلي شبكة من التفاصيل والوقائع المتعددة مثلاً

نحياها اليوم في عصرنا للراهن، ولكن عند تسجيله وتكوينه أو تفسيره يتم اختيار ناظم أو محور يضم تلك التفاصيل والوقائع في نسق أو بنية أو مراحل معينة... إلخ وهي التي تؤلف دلالة تلك الوقائع على نحو ما يرتضيها المؤرخ أو الباحث. وإذلك تصنف تلك الممارسات الإنسانية أو تقسم إلى جوهر أو مفتاح رئيسي، وإلى أعراض أو تجليات تدور من حوله. ويتم الاختيار من بين تلك الوقائع والحوادث وكذلك الشخصيات ما يصلح جوهرها أصليا أو نواة، أو بنية أساسية ما يثبت أن يصاغ غيرها حولها بوصفها أعراضا أو مظاهر أو نتائج.

وتعامل الحوادث التاريخية كما لو كانت برادة حديد مبعثرة لا تستعيد انتظامها في دائرة المجال المغناطيسي إلا بقضيب ممغنط هو للمحور أو الجوهر المختار، أو البنية المصطفاة التي يعدها كل مؤرخ أو باحث حقيقة موضوعية فرضت نفسها عليه، ومن ثم يعاد النظر، أو تراجع للعلاقات بين هذه وتلك من الوقائع وفقا لكل تصنيف.

بعبارة أخرى يمكن القول بأن الماضي البشري يصاغ بأسره كما تحكي الأسطورة التي توزع الأدوار الرئيسية والثانوية كما يراها الباحث. وتكتسب مصداقيتها بكثرة التكرار والإلحاح، فذلك يبسر فهم شتات الوقائع والتفاصيل، كما يسلم إلى التعامل للهيئ المريح معها.

ولايستأن أن هذه المحاولات التفسيرية لا تتكافأ جميعها في إتاحة للفهم الناجح لمسار التاريخ، لأنها تتفاضل فيما بينها بحسب المنهج المتبع، والمنحي النظري المستخدم في التفسير.

ويتبع التفسير العلمي ما يسمى بالمنهج الفرضي - الاستنباطي، فثمة فروض تعد مبادئ منظمة للمعرفة المشتقة تجمع عديدا من الوقائع والمعطيات في نسق واحد يجعلها معقولة أو مفهومة intelligible. أي أن الوقائع والمعطيات للمنطقة بالبحث تحتل مواقعها من هذا النسق دون أن تخلف متبقيات خارجه. أما التبرير فهو للتصنيف في إلحاح ما يخرج عن ذلك التعميم النسقي بحيث تكفرط وحدته وتبرز منه زوائد متعددة. وربما يتخذ التبرير، من الناحية المنطقية، هيئة ما يسمى بالدور المنطقي، متى كانت أدلته وشواهد التي يحاول أن يثبت بها صحة مقدماته لا تقوم أو توجد إلا بافتراض صحة تلك المقدمات.

٤- نهاية التاريخ

يتميز الإنسان عن الحيوان الذي ماركس في أنه لا يكتفي بإعادة إنتاج نوعه كما يفعل الحيوان، بل يعيد إنتاج الطبيعة التي يغير منها في نفس الوقت الذي يتغير معها.

فهذا الإنتاج هو الذي يلبي به الإنسان حاجته، ولكل مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإنساني أسلوب أو نمط إنتاج معين له وجهان: الأول هو القوي المنتجة التي تتألف من أدوات الإنتاج والخبرة البشرية في ابتكارها واستخدامها. والثاني علاقات الإنتاج التي تنشأ بين البشر أثناء الإنتاج، وتحدد فيها علاقات الملكية لأدوات الإنتاج، فالقوة التي تملكها هي الطبقة السائدة القائمة بالاستغلال، والأخرى هي الطبقة الخاضعة للاستغلال.

ولا مخلص للبشر في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم من أن يدخلوا في علاقات محددة تكون مستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلة معينة من تطور قواهم المادية للإنتاج. وتتولد كلية علاقات الإنتاج للبنية الاقتصادية للمجتمع والأساس الحقيقي الذي ترتفع عليه بنية عليا قانونية وسياسية، وتتطابق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. ويشترط أسلوب إنتاج الحياة المادية عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية بوجه عام، فليس وعي الناس هو الذي يعين وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعند مرحلة معينة من التطور، تتعارض قوي الإنتاج للمجتمع مع علاقات الإنتاج القائمة.

وتتقلب هذه العلاقات من أشكال لتطور القوي المنتجة لتصبح أغلالا لها، وحينئذ يبدأ عهد من الثورة الاجتماعية، فتغيرات الأساس الاقتصادي تؤدي عاجلا أو آجلا إلى تحول للبنية العليا الهائلة بأسرها. ولا بد دائما عند دراسة مثل هذه التحولات أن نميز بين التحول المادي للوضوح أو الشروط الاقتصادية للإنتاج، الذي يمكن أن يتحدد بموجب دقة العلم الطبيعي، وبين الأشكال القانونية، أو السياسية، أو الدينية، أو الفنية، أو الفلسفية، وبالقناعات الأشكال الأيديولوجية التي يصبح البشر بمقتضاها واعين بهذا التعارض أو الصراع الذي قد يصمونه بالقتال (من مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي).

وما دلم المجتمع منقسما إلى طبقات متعادلة فلا يمكن أن تكون له أيديولوجية واحدة، بل لكل طبقة أيديولوجيتها، وإذا ما كانت الأيديولوجية

تحمل طابعا طبقيًا محتوماً، فإنه يؤدي بها إلى تحريف الواقع، أو الحقيقة حتى تلائم مصالحها الطبقيّة إما بحجب الحقيقة للموضوعية أو تشويهها أو إضفاء للخلود والأزلية على أفكار الطبقة المعبرة عن مصالحها. بيد أن الأيديولوجيات الطبقيّة لا تتكافأ جميعاً في تعبيرها أو تشويهها للواقع والحقيقة، فإذا ما كانت الطبقة تؤدي دوراً تقدمياً من التطور الاجتماعي أي عندما تكون طبقة صاعدة لم تحكم بعد، فإنها لا بد وإلّا في صف الواقع الموضوعي حيث تقترب أيديولوجيتها من الحقيقة وتندو من التعبير عنها. ولكن متى استندت الطبقة دورها التّقدمي واشتبكت مصالحها في صراع مع مجري السّطور، فإن وعيها يغزو وعياً زائفاً، وتشرع في تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائم مصالحها الطبقيّة الملهارة.

أما للماركسية، وهي أيديولوجية الطبقة العاملة، فهي أيديولوجية علمية ومصادقة حتى النهاية لأن الطبقة العاملة هي التي ستقضي على النظام الطبقي الذي يشوه الحقيقة، ومن ثم فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة الموضوعية بآلية إلى الأبد في كل مراحل تطورها. وأغلب الظن أن لهذه التصورات جدواها التي لا تنكر في بيان نسبة المعرفة ومحاولة تفسيرها. إلا أن الماركسية قد حلت مشكلة النسبية بطريقة غير نسبية لما تنطوي عليه من نزعة إطلاقية تنشي بها أحياناً، وتصرح بها تماماً في نهاية الأمر. فما تنشي به هو أن ثمة مساراً محدداً للتاريخ وله اتجاه واحد صحيح وغيره خطأ وانحراف وهو ذلك الذي تسلكه الطبقة الصاعدة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع قبل أن تبلغ السلطة والسيادة.

أما ما تصرح به من نزعة إطلاقية فهو محطة الوصول النهائية التي تهزم عندها البورجوازية على يد الطبقة العاملة التي تقوم دكتاتورية البروليتاريا التي تحطم للنظام الطبقي للأبد مضخة السبيل أمام الاشتراكية ثم الشيوعية. ويظل السؤال مثاراً، لماذا قدر للطبقة العاملة أن تنهي المجتمع الطبقي للأبد؟ ولماذا لا يستأنف الجدل مسيرته ويخلق لها نقبضاً جديداً؟

وعلى أية حال، فأيديولوجية الطبقة العاملة هي الماركسية، وهي العلم الموضوعي الصحيح لأنها تعبر عن اتجاه التاريخ للوحيد. ولكن لماذا تدير أيديولوجية الطبقة العاملة عن المسار الصحيح للتاريخ؟ لأن للنسق الماركسي لفهم التاريخ هو الذي عين مراحل تطور التاريخ على هذا النحو،

حسنًا، ولماذا تكون الماركسية صحيحة؟ لأنها أيديولوجية الطبقة العاملة، ليس هذا دورًا منطقيًا سافراً، لقد اختارت الماركسية أيديولوجية الطبقة العاملة لأنها الأيديولوجية التي لن يتجاوزها التاريخ في نظرها، أما أيديولوجيات الطبقات المساعدة السابقة فقد تجاوزها التاريخ عندما تحولت إلى طبقات منهارة تقف ضد حركة التاريخ الذي تحدد طريقه، وتعيد محطات توقفه. فأيديولوجية الطبقة العاملة هي آخر الأيديولوجيات لأن الأيديولوجية نتاج لمجتمع تتنازع فيه الطبقات، وعندما تقوم الشيوعية فلن تكون هناك طبقات وبالتالي تختفي الأيديولوجيات.

ولكن هل يعني هذا أن الماركسية مستحقة؟ هذا لم يصرح به أحد من الماركسيين، حقًا مبنقضي دورها بوصفها أيديولوجية ولكنها ستبقى.. هل تبقى كخطيرة علمية؟ كلا بطبيعة الحال لأن النظرية العلمية تقبل التجاوز وليس هناك نظرية علمية صادقة على الدوام، هل هي فلسفة؟ ربما أشك في ذلك بحسب منطقها، لأن الفلسفة شكل من أشكال الأيديولوجية وسلاح طبقي، وليست مهمتها تفسير العالم، كما صنع للفلسفة من قبل، بل تغيير العالم كما تنص الملاحظة الأخيرة من الملاحظات عن فويرباخ، وإذا ما تم تغيير المجتمع وتحويله إلى مجتمع شيوعي لا يطبق فيها لا تجد ما تغيره، إلا إذا فهمنا من تغيير العالم تطوير القوي المنتجة دون وجود علاقات إنتاج كما هو الحال في الشيوعية، أو صراع، أي استخدام العلم والتكنولوجيا ونشر الفنون في مجتمع مستقر متوافق على الدوام، نتطابق فيه حالة القوي المنتجة مع علاقات الإنتاج. ولابد أن تكون الفلسفة في هذا النظام فلسفة السكينة والسلام والحياد، ولا أعتقد أن الماركسية بوصفها نظرية جدلية قائمة طسي للتناقض والصراع يمكن أن تحتفظ بدور ما في هذا المجتمع الشيوعي الذي تؤكد مقدمه الضروري المحتوم حيث يختفي المثلث الجدلي المأسور، ويذول النفي، بعد أن أصبحت للشيوعية هي الإيجاب باعتبارها نغياً للنفي كما يقول ماركس في مخطوطاته لعام ١٨٤٤.

إذن فالماركسية تكشف تاريخ الصراع الإنساني، وتنفذ بهذا الكشف أو الوعي إلى التعجيل ببلوغ ملكوت الإنسان الحر، أو ملكوت الإنسان الإله الذي تحرر من كل صور الاغتراب، وصعد من مراحل ما قبل التاريخ الإنساني إلى التاريخ الإنساني الحق حيث للشيوعية، لفر للتاريخ وقد تم حله كما يقول ماركس!

ولكن لماذا يصف ماركس للمراحل السابقة على الشيوعية بأنها لا تمثل التاريخ الإنساني؟ عم يتحدث إذن في تلك المراحل؟ إن الفرق بين تلك المراحل والشيوعية هو فرق في وضع إنساني استغلالي وآخر لا استغلال فيه. وإذا كان الإنسان عنده هو الكائن الملائكي الذي لا يستغل أهدا، بينما الإنسان كما عرقه من قبل هو مجموع علاقاته الاجتماعية التي لابد أن تكون جنسية وبالتالي تقوم على التناقض والصراع الإنساني، فلا بد أن نستخلص منها أنه قد أوقف منهجه الجنلي عند حلول للشيوعية لأن الصراع مع الطبيعة لا يستحق أن يوصف بالجنل لأنه أمر يشترك فيه الإنسان والحويون الذي يستهلك الطبيعة. كما أن أسلوب الإنتاج يقف في الشيوعية على مساق واحدة هي القوي المنتجة، لأن علاقات الإنتاج هي التي تحدد بملكية أدوات الإنتاج. وإذا ما طبقنا قواعد للقياس المنطقية لوجدنا ما يسمى بمغالطة الحد الرابع، أي أن كلمة إنسان في تفسيره المادي التاريخي ليست بمعنى واحد، فإنسان الأولي تعني الإنسان في التاريخ، أما إنسان الثانية في النظام الشيوعي فتعني مفهوما خلقيا، أو هو ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان بعد أن يتخلص من النقص الخلقي الذي يتردي فيه عندما يشارك في الاستغلال. إذن لتاريخ الإنسان الإنساني ضرب من المجاز الأدبي.

فإذا ما أهملنا المجاز، وجدنا ردة خطيرة إلى مفهوم الإنسان الأصلي المبرأ من الرغبة في استغلال غيره، ذلك الكائن للنبيل، الفرد، الحر، المبدع الذي يكون نموه الحر شرطا للنمو للحر لرفاقه من بني الإنسان. وربما كان هذا الحديث للشعري والافتراض المصيق للإنسان الأصلي مستعارا من الأيديولوجية البرجوازية التي يناصبها ماركس العداء.

ولا ريب أن تولف ماركس عند الشيوعية بعد أن وصفها على هذا النحو يضعه إلى جانب المفكرين الذين أعلنوا صراحة نهاية التاريخ ماداموا قد تنبأوا بمرحلة ختامية سعيدة لا تنذر مطلقا بصراع لا ندري إلى أي مدى يقودنا.

وهو لا يعن نهاية التاريخ، ولكن يبشر ببداية التاريخ الإنساني، ولكن أي تاريخ هذا، إنه مجرد استمرار وتراكم، وكما يقول لجنس أن "التاريخ مثل المعرفة لا يمكن أن يكتمل في حالة مثالية كاملة للإنسانية". فهذا النوع من التاريخ الذي يبدأ من الشيوعية يماثل تاريخ الإنسان في الجنة الذي

يواصل احتمال حالة المثالية بتحقيق رغباته السابقة التي ليس لها حدود ويكون الخلود كفيلا بتلبيتها.

وقد بدأ ماركس تصويره للمادي للتاريخ بنقده للحالة الراهنة في عصره والطلاق منها إلى الكشف عن المراحل السابقة لها حتى بلغ نقطة البداية في الشيوعية البدائية ثم عاد فحتم دراسته للرأسمالية بنبرعته لقيام الشيوعية وبدلية التاريخ الإنساني، وكمل بذلك دورة كاملة.

ويمكن أن نبين في تصور ماركس للتاريخ وتقسيمه إلى ما قبل التاريخ الإنساني الحق شيئاً يقربه من اللاهوت وإن كان إنسانياً علمانياً، لأن المسرح هو الأرض، ولكن الزمان سيكشف عن التقلب بين المراحل الصدامية وفقاً لحركات اللولب الجدلية، فيعود الإنسان في الشيوعية إلى ذاته (قارن الروح المطلق عند هيجل) وينقضي للصراع بين الوجود والماهية، والحرية والضرورة، والفرد والذووع،... لا طبقات، لا استغلال، لا دولة، بل إنجاز، فردوس ونعيم خالد!

فالإنسان بدأ في حالته البدائية، حالة الطهارة الأولى في الشيوعية البدائية، قبل أن يسقط في الخطيئة وينخرط في المجتمع الطبقي الذي يقوم على الصراع والاستغلال عبر مراحل العبودية والإقطاع والرأسمالية.

وفي المرحلة الأخيرة تقوم الطبقة العاملة بدور المخلص الفادي التي تحرر الإنسان بمعاناتها من عبودية الوثنية المملعة وتقضي على مملكة الشر والشيطان (الصراع والاستغلال) ليعود إلى الشيوعية في نهاية المطاف. فالشيوعية هي المبدأ والمعاد، ونكتمل بها الدورة حيث تضفي عليها كل السمات المثالية بعد أن مهدت تضحيات الطبقة العاملة الطريق إليها، تلك الطبقات التي فوضها التاريخ لحمل الرسالة، والنطق بكلمته (للاغوس) كما تجلت في أيديولوجيتها الموضوعية، العلمية، الصحيحة الموحى بها من الروح القدس!

وعلى أبواب الجنة علق شعار: لكل حاجته وليس ثمة شرطة أو محاكم أو جيش تهدد أحداً في الحصول على حاجته وتحقيق رغبته، فهذه الهياكل هي أجهزة قمع الدولة التي زالت إلى الأبد.

وتري للماركسية أن للتاريخ جلي ويتخذ مساراً محدداً فالبشر يصنعون تاريخهم الخاص ولكنهم لا يصنعونه اعتباطاً في أوضاع

يختارونها بأنفسهم، ولكن في أوضاع أو شروط معينة مباشرة وموروثة من الماضي (١٨ برومير).

وما دامت الطبقة خاضعة لقوانين الجدل وكذلك الإنسان والمجتمع لأنها قوانين كلية ضرورية، فإن هناك دائما اتجاها واحدا صحيحا لمسار التاريخ. ولأن الماركسية تدرك الواقع علي نحو ما هو عليه، فهي إذن ترتحل مع أنصارها في ذلك الاتجاه الصحيح داخل العالم الذي يتحرك بهم في نفس الطريق الذي يسرون فيه، بينما يمضي غيرهم في الطريق نفسه ولكن في الاتجاه المخالف الخاطئ.

فكان هناك "اتفاق جنتلمان" بين الإنسان الجدلي والطبيعة؛ يعرف الإنسان قوانين الطبيعة ويتكيف الطبيعة مع غايات الإنسان التي هي جزء من الطبيعة نفسها.

ولا يخفي ما ينطوي عليه هذا التصور من دراما لاهوتية يمثل فيها الإنسان والطبيعة معا أدوارا مقررّة أو مكتوبة من قبل في ماهية الطبيعة وماهية الإنسان التي قدرها الجدل الذي أعد للمؤمنين به والمجاهدين في مسيله جنة الخلد الشيوعية لا يمسمهم فيها نصب أو لغوب من صراع أو استغلال.

وقد تقترب السورالية من الماركسية في هذا الصدد. فالسورالية تعني فوق الواقع وهي تلك المرحلة التي لم نبلغها بعد، وفيها سوف يتساقط الواقع واللاواقع في تلك السبكة فوق الواقع، والوعي واللاوعي بعد أن اغتصب مبدأ الواقع والوعي نصيب للواقع واللاوعي فشوهت حقيقة الإنسان، ولابد لاستعادة التوازن الحقيقي من تغليب جانب اللاوعي علي جانب الوعي في المرحلة الراهنة حتي نبلغ في النهاية توازنا واستقرارا.

فعلسى هذا الوجه نقد ماركس المراحل السابقة للشيوعية، المذاهب التي تغلب أفكار البنية العليا علي علاقات الإنتاج المادية في البنية أو القاعدة في تحديدها للعوامل الحسمة في تغيير الوضع الجائر للإنسان، ومن ثم توجه باهتمامه إلي علاقات الإنتاج للمادية فيما قبل التاريخ الإنساني، ثم ما لبث أن جعل للبنية الفوقية الروحية في المجتمع الشيوعي النصيب الأوفي تعويضاً للمؤمنين المجاهدين عن حرمانهم في الدنيا (أي البنية الأدنى) من التفرد والإبداع الحر الذي كان أسيرا للوعي للزائف والأيديولوجية الحاجبة للحقيقة الموضوعية.

لدي ديكرات وليينس وكسانط وهيجل وسائر العقلايين، علي اختلاف نزعاتهم الميتافيزيقية.

مزلق العقلانية ومخاطرها

وعلي هذا الوجه، لا يتيسر لنا تجنب مزلق خطيرة في استخدام مصطلح العقلانية، وذلك لأنها تفترض منذ البدئية أن ثمة أفكاراً أو مبادئ أو تصورات أساسية صحيحة هي الأصل والمصدر الذي ينبغي أن نستمد منه ما يضمّره من نتائج لابد أن يذعن لها الجميع باعتبارها حقائق يقينية، وإلا كانت آراؤنا ومواقفنا زائفة خييلة.

فإذن، شرط صحة للعقلانية هو صحة مبادئها، وصحة مبادئها مردودة إلي عقلانيّتها، أي أنها صحيحة لأن العقل يملأها علينا. ومن هنا، نتبين ما يسمى بالدور المنطقي في الاستدلال الذي يتوقف بمقتضاه ثبوت النتيجة علي ثبوت المقدمة، وثبوت المقدمة علي ثبوت النتيجة. كما تطل المصادر علي المطلب برأسها إلي جوار تحصيل الحاصل! لأن معناها في نهاية الأمر أن نقض مضمون المبادئ الأولى التي لفترضناها وحطيت من قبل بالتأييد والافتتاح.

ويُخشي أيضاً، إذا ما ألحنا علي أهمية العقلانية، أن يتولد الاعتقاد بأن ثمة مبادئ مفطورة فيما يسمى بالعقل، وهي التي تستمد مشروعيتها للزعم بوجودها أو قيامها بالعقل لأنها لا تحتاج إلي للتجربة أو للخبرة أو للممارسة في التحقق من صدقها وصلاحيّتها، وهي التي يطلق عليها في الفلسفة القضايا الأولية أو القبلية التي نعلم بصحتها قبل التجربة، ولا تتطلب حينئذ تدعيم صدقها بالممارسة لأنها أولية تميقها (أي للممارسة) في الرتبة، سواء من جهة المنطق أو الوجود.

بيد أن الأمر لا يجري علي هذا النحو، فالأشياء جميعاً تحدث في خضم أو سديم ثم يتناولها الإنسان، للمشروط بالزمان والمكان والمصلحة والعقلية، فيعيد تصديقها وترتيبها وفقاً لخفايا وأولويات ليست أصلاً في الأشياء، ولكنها تنتمي إلي عالم الإنسان المصنوع المتغير. وعندما يتم للإنسان ذلك التضييد الذي يجريه علي منوال كاية أو شمولية، أي معقولة معينة، يكاد أن ينسي أنها من صنعيه، ويعتقد، من ثم، وييقن، أنها من خصال الأشياء نفسها، فيعيد ترجمة العالم أو الواقع حسب لفته لراةة.

ولقد قال بعض فلاسفة العلم إن تاريخ العلم، وهو قمة شؤنا العقلية، ليس مسوي تاريخ مقاومة الوقائع للنماذج، أي للكليات والشموليات والمعمولات، كما أوضحنا من قبل.

فالذين ينكرون القول بإضفاء الكلية من عندنا، دفاعا عن الاعتقاد بأن ثمة موضوعية خارجية هناك، لا يختلفون عنا إلا فيما يشترطون لهذه الموضوعية أن تجري، وفقا لكليتهم ومعموليتهم هم أنفسهم التي يزعمونها، وما يقولونه بوصفهم والعلميين علميين لا يعدو أن يكون نوعا من المثالية المستترة العديدة، بل والفاشية، رغم استكارهم للشيطان المثالية، وأقصد بهم جمهرة غفيرة من الماركسيين.

وثنان العقلانية شأن النزعات للفلسفة أو الآراء والنظريات بوجه عام، قد تقوم بوظيفة ثورية في مرحلة، ولكنها قد لا تكون كذلك في مراحل أخرى.

فنحن، مثلا، لا نزال نتطلع إلى مرحلة معينة في تاريخ الغرب، ولا نواصل النظر إلى ماها فيما بعد. فقد قدم ديكارت عقلانية، لتقلب عليها كائط، وما أبث هيجل أيضا أن قوض ما جاء به كائط، وهكذا تتقلب علينا العقلانيات التي ادعي كل منها بلوغه قمة المرتقى. كما أننا نبتهج بالمعتزلة في صعودهم، ولا نواصل تأمل صليهم في بغداد إبان محنة خلق القرآن. فالمصطلح من عمل البشر، ويجري عليه ما يجري عليهم من تغير وتفاوت، والوقوف عنده يلزمنا أن نصرح بأية دلالة، وأية معايير، وعدد من ممن استخدموه.

وقد يؤدي ذلك إلى الاختلاط والتباين والنزاع داخل الدائرة للخلفقة للمصطلح الواحد، والأفضل منه أن نفترق من معين اللغة الفسحة ما يحدد لنا بدقة ما نطلبه من المصطلح القديم الذي لبتلته كثرة الاستعمال لأهداف متعارضة. فلقد بدت العقلانية مفتاحا عموميا لجميع الغرف، ووصفة مجربة لحل كل ما يحز بنا من مشكلات، بينما اللغة تفتح كتوزها الرحبة أمامنا لنختار منها، ونصوغ ما نشاء، لكي نطمئن إلى دقة ما نرمي إليه، ولجلوه أمام غيرنا، ليفهموا عنا بأوضح بيان.

والمنشود، إذن، هو تفكيك مصطلح أو مطلب العقلانية ليغدو عملة قابلة للتداول، وذلك بأن نصرح ونعلن الأهداف الحقيقية التي تغرينا باستخدام ذلك

للمصطلح اليتيم وأن نضع مصطلحاً خاصاً لكل هدف منها، مستقلاً عن ذلك اللفظ المبدول المملول.

فينبغي لنا، إذن، أن نصوب نحو مطالبنا مباشرة، وهي حرية للبحث والحوار، ورفض الوصاية الفكرية، والمواجهة الجسورة لمشكلاتنا الحقيقية، وإعلاء كرامة المواطن.

وربما نيسر لنا إيجاز ذلك كله في الدعوة إلي نبذ مواجهة التحولات والمتغيرات الجديدة بوصفات جاهزة قديمة.

تمرين ثلث: مستقبل الفلسفة في القرن الراهن

يحيط بالفلسفة في وطننا العربي الكثير من سوء الظن، كما يكتنفها قدر أكبر من الغموض والالتباس، ومن ثم تتباين المواقف منها.

- ومن أبرز تلك المواقف وأشدّها انتشاراً موقف الاستكثار والازدراء، فالمهجوم أفضل من للدفاع، ونفض اليد من الوقوع في حبالها المعقدة، واعتذار حين يسير يأمن لصاحبه الانصراف عن الدعوة إلي المشاركة فيما تدعو إليه من حوار.

- وموقف آخر لا يقل عن سابقه في سوء طويته، هو إضفاء هالة من التوقير والاحترام لبعض مسوكاتها الاصطلاحية المترجمة حديثاً إلي العربية، ويستخدمها البعض من مسطحي الفكر بوصفها نوعاً من الميم أو الرطانة التي يصيرون أنها تطول من قلماتهم القصيرة، وتعبرهم هوية زائفة بالانتماء إلي ما يشبه النحلة السرية المضلون بها علي غير أهلها وخاصتها ممن المترددين علي المقاهي والمنكبات، والمسودين لصفحات النشرات الدورية.

وهناك موقف من بعض من تلقى بعض دروسها في مصر أو في الخارج، وهو موقف قلة من الأكاديميين الذين رشحتهم في الدخول في هذا السلك الممتاز قدرتهم علي الحفظ والصم والاستظهار، ولم يشغلهم، لضيق ذات الموهبة لديهم، ولهفتهم علي الشهرة ولقت الأنتظار، استيعاب وظيفة الفلسفة، بل شغلهم ذواتهم المنتفخة التي انتهزت حالة الجهل للعلم، وغياب القضية القومية المشتركة لدي الجماهير البسطاء، انتهزت ذلك لكي تثير صخباً وضجة عالية حول قضية زائفة، هي ذق طبول الحرب علي الفكر العالمي، وإعلان الحاجة إلي فلسفة مصرية أو عربية، والعجيب في الأمر

أنسنا لم ننتلق منهم حتى اليوم موقفا فلسفيا محددا، وكأن موقفهم هو مجرد الإعلان عن حاجتنا إلى فلسفة خالصة وكأن هناك من يمنهم من صنعها! وهذا هو اجتهادهم الوحيد الذي يشبه قول المهزوم لرفعه من فوقه وإلا قتلته! بينما الأولي فقط بهؤلاء أن يصنعوا فلسفة إن كان ذلك في وسعهم.

فلم يطالب الفرنسيون قبل ديكارت بأن يصنعوا فلسفة فرنسية، كما لم يصنع الانجليز ذلك قبل بيكون، أو الألمان قبل ليننتس، أو الهولنديون قبل سبينوزا... إلخ.

فما نسميه فلسفة فرنسية هو ما قدمه الفرنسيون من فلسفة، والفلسفة البريطانية هي ما قدمها للفلاسفة البريطانيين وهكذا. وليس ثمة ما يمنعنا من التفكير، كما أننا لا ننتظر من جهة ما إلا أن يلبده في عمل الفلسفة. والوهية ليست مطلبا بقدر ما هي وصف لما نقدمه وما نصفيه، وليست إعلانا لمن يأنس في نفسه القدرة على دخول مزايده أو مناقصة في حلبة مجال عدته للميكروفونات ومداد المطابع.

- وعلى الطرف المقابل نجد موقفا متطفلا على بعض الآراء المجترأة أو الاصطلاحات المجازية لدى بعض الفلاسفة الغربيين. ففروح بها البعض ويعلمها ويلوكها. ومن أبرز هذه المصطلحات الرذالة موت أو نهاية الفلسفة، وما يجري مجراها مثل موت أو نهاية الفن، والأبيولوجيا، وللتاريخ وغيرها من نظم الثقافة الإنسانية ومجالاتها.

- أما الموقف الخامس والأخير من الفلسفة فهو موقف مجتهد لا تشوبه مظنة سوء، ولا تقوم مشكلته في دوافع صاحبه أو ما يقدر في تمكنه من اللغة العربية أو الأجنبية التي ينقل عنها، بل تنشأ مشكلته من أن الفلسفة غير خمسة وعشرين قرنا قد استحدثت استخداما بعينه لألفاظ معينة من اللغة المعتادة التي ظل لها معناها اللغوي المختلف عن الفلسفي. وإذنا نجد باحثين على مستوي رفيع، خارج مجال الفلسفة، يخلطون في دلالات تلك المصطلحات لأنهم يركنون إلى الدلالة المعجمية التي تختلف كثيرا أو قليلا عن الدلالات الفلسفية.

ولعل حالنا يختلف عن باحثي الغرب الذين أتيح لهم القدرة على التمييز منذ باكورة تعليمهم بين الداليتين المعجمية والفلسفية لأسباب تاريخية تربوية معلومة، ومن أهم هذه الأسباب تواصل للتراكم المعرفي لديهم وهو ما نفتقده

بعد أن توقف الإبداع الفلسفي العربي منذ ابن رشد، وانتقل الإنتاج الفكري إلى حاضنة جديدة لا تكتب بالعربية، فلتقطع الحوار الخلاق.

ما الفلسفة؟

وعلي أية حال، فأمر الفلسفة ليس من هذا كله، فهي ليست علما يقف على قدم المساواة مع سائر العلوم كالفيزياء والكيمياء أو علم النفس وعلم الاجتماع، لأنها لا تمتلك منهج العلم الموضوعي الذي يتخذ للفروض سبيلا إلى تحقيق نتائج بين من يستخدمون أدواته ليبلغوا اتفاقا حول ما كانوا يختلفون فيه. وليست تخصصا يعالج موضوعات بعينها دون غيرها، ولا يقربه إلا من لقن وماتله وتقنيته.

غير أننا ينبغي أن نحترف بأن الفلسفة حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت تعني ذلك قبل الغلبة النهائية لتقسيم الأعمال والتخصصات، وتحديد مجالات المعرفة ومناطق نفوذها. فقد كان العلم من قبل تخصصه في أحضان الفلسفة، وكانت الفلسفة من قبل في ظلال الدين، وكان الدين في الماضي قريبا لنظم السلطة والرقابة والوصاية القديمة.

كما ينبغي لنا أيضا الإقرار بأنها رغم استقلالها اليوم فهي ليست معزولة عن كل هذه الأمور، بل هي موثوقة الصلة بها، ولكن دون تبعية أو هيمنة لأن لها شئنا آخر.

الفلسفة نظرة شاملة تحيط بكل جوانب القاطية الإنسانية فكريا وسلوكا. وإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئا في جميع موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عدد موضوع معين، ولا بد أن تكون في حاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعا في وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصره، ويعد بينها الصلات ويسد للفجوات. فالعلم، أو الوجود، أو الحياة أو الواقع بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه، لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم من العلوم. كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة وأسس منهجية يسلم بها الباحث العلمي وقد لا يصرح بها في عمله، ليست من شأن العلوم، فضلا عن الاستنباط إلى ما يمكن أن تقضي إليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعلمه.

وستظل للفلسفة بذلك - مهما تتقدم العلوم والمعارف ومهما تتدخل التكنولوجيا في كل شئون الإنسان - لها مهمتها الخاصة، ومسائلتها ووسائلها المستقلة. ولا يعني هذا أن تقتصر على التحليل، أو تنصب نفسها أساسا مطلقا لكل العلوم. كما أنها ليست علما من بين علوم يناقشها عندما يعرض السلعة نفسها من خلف ولجة أخرى. ولا نحسبها كذلك وعاء لشتات من المعرفة المتنوعة قد لا يخلف تخصص العلوم فيه شيئا، أو حزمة من المعارف ما يلبث أن يفرط عقدها إلى مجموعة من العلوم المتخصصة. فهي إذن ليست أساسا للعلوم، أو بديلا، أو منافسا، كما أنها ليست وصيفة للعلوم تنسقط قضاياها وتتبعها بالتحليل، بل هي موقف إنساني من العالم، ومن العصر والمجتمع يستوعب كل جوانب الإنسان.

وكل مشكلة تصلح أن تكون مادة للفلسفة، ولكن شريطة أن تدرس في كليتها وعموميتها، وعلى أساس مكانها من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية. والفلسفة في كل هذا تجعل الناس على وعي بمسئوليتهم الأساسية وأثرها المترتبة عليها.

وتصوغ الفلسفة آراءها تلك في افتراضات واسعة قد تصدر عن التأمّل أو الحدس أو الاستدلال، ولكنها تنأس على التجريد والشمول، خير أنها الافتراضات لا تقبل للتحقق المباشر فهي ليست فروضا علمية، وربما اتخذت منها، أي الافتراضات، فروضا تقبل للتحقق على امتداد طويل من الزمان، وعلى رقعة فسيحة من العلوم، فهذا تتضمن الفروض إلى العلم وتتسحب من الفلسفة التي لا تستغنى مهمتها التي يبقى لها إطارها الموجه المستوعب.

خلاصة القول إن للفلسفة أمر ذلوله جميعا عندما نعد إلى إصدار أحكام عامة لا تقتسب إلى علم بحده أو تخصص محدد، ولكنها تظل فلسفة رجل الشارع أو أحكام ما يسمى بالحدس المشترك CommonSense، ولا ترقى إلى مستوي التدول والدرس والنقد إلا إذا انسقت أحكامنا العامة فيما بينها، أي خلت من التناقض، وتلتصقت أو تساوقت معا في منظومة موحدة، أي إذا ألفت نسقا System، وليس من قبيل المصادفة أن المذهب الفلسفي ترجمة لكلمة نسق باللغات الأجنبية.

أما مصطلحاتها المأثورة وتصنيفاتها وفروعها، فهي من نتاج الممارسة المتراكمة لهذا المنحى الإنساني في تناول المشكلات التي صقلها الحوار بين المذاهب المختلفة.

وبعبارة موجزة، لفلسفة نوع أصيل من النقد: أولاً بمعنى رفع الوعي إلى مستوى الواقع المعيش، وثانياً بمعنى كشف الإمكانيات، وتعيين الحدود لهذا الوعي الإنساني.

سؤال العصر الفلسفي

ويفضي ذلك إلى أن للفلسفات في كل عصر تطرح سؤالاً رئيسياً أو مؤسساً (أو إشكالية بالمعنى الاصطلاحي لها) يختلف عن سؤال العصر السابق. والواقع الجديد للعصر هو الذي يثير هذا السؤال من خلال مساحته الثقافية التي تبرز على سطحها منظومة رائدة.

- نشأت الفلسفة اليونانية في ظل الأسطورة، المنظومة الرائدة آنذاك، وكان السؤال الرئيسي لها كيف نغسر للتعدد والتغير في الأشياء لندرجها إلى الوحدة والثبات. فعندها نشأت للفلسفة بوصفها علماً للوجود.

- ثم كانت العصور الوسطى التي كان الدين منظومتها الرائدة فكان سؤالها الرئيسي كيف نوفق بين العلم "الفلسفة أو الحكمة" وبين الدين، أو بين النقل والعقل.

- أما في عصر النهضة، عصر إعادة اكتشاف العالم، وكان العلم مثل الدين حفظاً وشرحاً على المتون، فطرحت الفلسفة الحديثة السؤال الجديد: "ما المنهج الذي يؤدي إلى تأسيس العلم بالعالم لغزوه وفتحه".

والمنهج هو ممارسة قدرات الإنسان بمعزل عن المحفوظ والمنقول. وتفرقت المذاهب الحديثة تنوعاً على لحن السؤال الرئيسي.

- أما في الفلسفة المعاصرة أي بعد هيجل، فقد طرحت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية بعض ثمارها، وأصبح الاهتمام بمشكلات المجتمع في ظل المفارقة للعينة التي صنعتها الرأسمالية، فقد قامت الرأسمالية أصلاً على المشروع الفردي الحر، إلا أن المنافسة الدموية التي أصبحت وسيلتها الأساسية مرعاناً ما أسلمت إلى ضياع الفرد وحقوقه وكبريائه، ولذلك كانت العلوم الاجتماعية، للمنظومة الرائدة للفلسفة المعاصرة التي أصبح سؤالها المؤسس عن الواقع الإنساني وليس للعالم الطبيعي: كيف نتمرد عليه وإلى أي مسار في المستقبل نقود إليه الإنسان.

وأود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أن التحقيب السابق للفلسفة: هو ما درجنا عليه كتقليد متبع في درس تاريخ الفلسفة، لكنه لا يبدو دقيقاً في

تسمية الفلسفة المعاصرة التي تعني علي الفور الفلسفة الراهنة أو الحالية، ولكنها ليست كذلك، لأن فلسفة الحقبة الراهنة التي نشأت بملامح فلسفة للقرن الواحد والعشرين لم تعد مسائلها الجوهرية هي نفسها مسألة ما نطلق عليه الفلسفة المعاصرة في تحقيقنا التقليدي.

ويتبين في حديثنا السابق عن معنى الفلسفة أنه يتحقق في الفلسفات جميعاً بدرجات متفاوتة بدءاً من اليونانية ولتتهاء بما أسميناها بالمعاصرة مثل الماركسية والبرجماتية والوجودية. ويكشف ما قدمناه عن المذهبية أو النسقية عن افتراض محلي أو مضمر في الفلسفة هو ما يمكن تسميته بالمعقولة التي يفترضها المفكر أو الباحث أو حتي رجل الشارع فيما يتعلق بفكره وسلوكه، وهي التي تقوم بدورها حينما تجمع ما تشتت أو تفرق من معطيات أو وقائع أو آراء في منظومة واحدة، تؤدي بتلك المتفرقات للمناظرة بالمشكلة أو للموضوع إلي أن تتخذ موقعا ومنازلا في هذه المنظومة، دون أن تخلف أية متبقيات خارجها، فهذا وحده الذي يمكن أن يؤدي إلي التعميم والتجريد والانتظام، وهو ما يتطلبه الفهم في أي شأن من الشؤون.

غير أن الفلسفة للمرشحة للقرن الواحد والعشرين تنكر هذه المعقولة أو الشمولية أو الكلية، وتنكر معها ما نسميه بالعقل الذي تصوره من قبل حاسة أو أداة أو جهازاً، فهو علي أفضل الوجوه، إطار مهيم للتواصل والتداول الإنساني، ولكنه أكثر عمومية وتجريداً، أو فراغاً من المحتوي للمادي المعين لكي يكون قابلاً للتطبيق علي كل مجال من مجالات التواصل والتبادل في كل جوارب الثقافة.

وربما أبيع لنا القول بأن هذا التصور للثقافة الإنسانية، بمعناها الذي يقابل الطبيعة، يعني في نهاية الأمر أنها، أي الثقافة، مجموعة من الاستعارات أو المجاز، بل إن اللغة بكل علاماتها أو دوالها لا تؤدي إلي مدلولات محددة. وقد صبت الفلسفات السابقة اهتماماتها علي المدلول الذي اعتقدت أنه علي علاقة شغافة بالادل. ولكن الفلسفة الجديدة تترث عدد الدال وتقف عنده، فتمة إختلاف difference مستمر يكس فيه المدلول عن وعده بالوجود أو الحضور، ويرجئ بلوغنا إياه كما يقول ديريدا فيلسوف التفكيك.

وأغلب الظن أن ما نعينه بفلسفة القرن الحادي والعشرين هي التي نشاهد بعض قسماتها اليوم فيما يقرن بما يسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد النظرية، ويطلب عليها للتواضع الشديد بإنكارها للمهمة المسابقة للفلسفة وهي تشييد صروح النسقات أو المذاهب التي توثق بين مجالات الفكر والسلوك في كلية شاملة.

فهي تـري في الكلـيات والشموليات حكايات أو حوادث *recits* كـبري كما يقول ليونار، وبذلك تكشف عن الأوهام التي عاشها الفكر الإنساني وهو يرسم أطرا محددة، ومحاور رئيسية، ومراكز، وأولويات، وترتـمبات هرمية، وتحطمت بذلك النظرة الأولمبية أو اللاهوتية التي تعرف كل شيء وحقيقة كل شيء.

وهي تستبعد للتقنية الفلسفية التقليدية للذات والموضوع، بل إن الذات تفككت وانقسمت لديها.

كان لابد للحظة التاريخية لبشائر القرن لولحد والعشرين التي نحياها اليوم أن تؤدي ساحتها الثقافية إلى تفاعلات محتدمة تبرز علي سطحها منظومة رائدة تثير إشكالية الفلسفة الجديدة.

فالوضع العالمي الراهن الذي تمثل منه أمريكا وأوروبا آتون محركه وآلته يقدم بين أيدينا أحداثات تثير الحيرة وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير. ولا ريب أنها لحظة متفردة ليس بومعنا أن نسلکہا في نسق تـسييري قائم، أو نجعلها حادثا مطردا في مسار تاريخي معلوم. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى إعادة للنظر في مسلمتنا جميعا، ومن ثم ينبغي علينا أن نطرح الأسئلة للسانجة التي تبرأ من أية إجابات سابقة جاهزة، فهذا هو شأن الأسئلة الفلسفية.

ومن هنا كانت المنظومة للرائدة التي أثارَت إشكالية الفلسفة الجديدة منظومتين هما اللغة والفن. فاللغة هي الرداء اللحتي لكل ما يصطلح الإنسان من أوهام، والأدب والفن هو لكاشف عن هذه الأوهام من ثلثا ما يسمى بما بعد الحداثة. وبذلك أصبح للموضوع أو بالأحرى المجال الأثير لدي للفلاسفة الجدد هو النص، وبدلا من أن يكون الموضوع أو المجال الفلسفي: العالم أو الله، أو الإنسان كما ألفنا في الدرر الفلسفي، أصبح عمل الفيلسوف الجديد أشد تواضعا، أصبحت الفلسفة الجديدة نوعا مستحدثا من النقد أو

التحليل النقالي الذي يستمد مادته من علوم وتجارب مختلفة متعددة ليجردها ويرفعها إلى تسميكت يمكن أن تصدق علي مجالات مغايرة لما بدأ منها. وفقد الفيلسوف الجديد الحماس للدعوة لأي شيء، لأنه يعلم مسبقاً أن الصوت والصمت سواء، فهو شريك في تيار ما بعد الحداثة التي تعد استسلاماً لاكتشافها أن المبدأ الوحيد الذي لايعوق للتقدم، هو: كله مائني anythinggoes علي حد تعبير بول فايربايند. ولكن، هل نستطيع للزعم بأن الفلسفة يمكن أن توصل تقدمها علي هذا النحو؟ أكبر الظن أنه زعم يحق به للشك من كل جانب.

تعرين ثالث: النبوءة في الفلسفة

ربما لنطوي لفظ نبوءة بمعنى الإخبار عن شيء قبل وقوعه، علي دلالة غيبية حيث يرتبط بالنبوءة، كما يقتزن بما يضمغ به الكاهن أو للعراف في الزمن القديم. فإذا ما نضونا عنه غلالته الدينية والغيبية، استقر له دوره للمعرفي الذي يفتش ساحة واسعة من المجالات المنوعة التي تنكبين أهدافها، وأساليب إجرائها، وتتفاوت فيما بينها في طرق تحصيل المعرفة. ومادام العلم، بمعناه المعاصر، هو الذي يتفق الجميع، علي اختلاف نزعاتهم، علي ما يفضي إليه من تنبؤات، جاز لنا أن نقيس عليه سائر المجالات، ونقارنها به. فإلي جانب العلم، نجد أن بعض أسلافه القدامي لاتزال تكازعه في تحقيق أهدافه المعرفية مثل التنجيم والعرافة، والفراسة، والأسطورة، والسيمياء (أي علم أسرار الحروف) وهي ما يمكن أن نصفه الآن بالمضاد للعلم.

وهذاك إلي جانبها ما لا يناقض العلم في ذلك الهدف مثل الدين والفلسفة والفن، وهو ما يمكن تسميته بالمختلف عن العلم.

فأما المجالات المضادة للعلم فتتفق معه في أهدافه لأنها كانت تنشذ فهم ظواهر الطبيعة توطئة للتحكم فيها. غير أن أسلوبها في إثبات مزاعمها لم يكن مما يقبل الفصل في صحتها أو كذبها لدي الذين لايشغلون بها أو يؤمنون بصحتها، أي أنها افتقدت الموضوعية العلمية التي تعني ما يمكن الاشتراك في إيجازه وسلوك الطريق نفسه لبلوغ نتائج، أو هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين مهما اختلفت عقائدهم أو ولاءاتهم. ومن ثم فهي، أي الموضوعية، تعني ما يتيح الاتفاق علي الخطوات

والإجراءات التي تعالج بها الموضوعات أو المشكلات بحيث تؤدي إلى
الحسم أو الفصل بين ما هو صادق أو كاذب فيما ينشأ عنه الخلاف بين
الباحثين.

وبغضاب تلك الموضوعية لابد أن يتقدم العلم على حساب أسلافه إذا ما
أقدموا على منازعته، مواصلا نزع ملكية تلك المجالات، وإبطال نفوذها.
ويختلف الأمر عما هو مستقل أو مختلف عن العلم، كالدين والفلسفة
والفن، فهو لا يتفق مع العلم في هدفه الخاص، ولا منهجه الموضوعي،
وبالتالي فلا ينافسه أو يفرض علينا الاختيار بينه وبين العلم.
إلا أن تلك المجالات، رغم استقلالها، ليست منعزلة أو منقطعة الصلة
بالعلم، لأنها تحت تأثيره، وتستخدمه، ولكن على النحو الذي تختلف فيه عن
البحث العلمي الخالص في هدفه ومنهجه، فالدين، مثلا، هداية وإرشاد،
والفن إبداع وإمتاع.

ومهما يتقدم العلم، فلن تجور حدوده على مناطق نفوذ تلك المجالات
المستقلة، ومن هنا تختلف صلة العلم بها عن صلته بما هو مضاد للعلم أي
أسلافه القديم.

وعدو الفلسفة وآفاقها

أما الفلسفة، فربما تكون المجال الوحيد من مجالات الفكر الإنساني
الذي لا يكف عن طرح السؤال عن مهمته وتحديد تخومه، بل لا تزال
مشروعية قيامها ودورها محلا للبحث والشك. ورغم أنها لم العلوم، كما هو
مألوف مشهور، أي أنها للرحم الذي تخلقت فيه لجنة العلوم التي ما لبثت أن
خرجت منها واستقلت عنها، رغم ذلك، فإن بعض الفلسفات لا يزال يستمتع
بشعرات إرث قديم خلفته المجالات المضادة للعلم وهي التي كانت أسلافه،
فثمة إهابة بالحسم، والأسطورة، والإمعان في الخيال.

فالللسفة نظرة كلية شاملة، وموقف أو اتجاه عام، وهي ليست وعاء
مستوعبا لعلوم، أو حزمة من المعارف القديمة ما لبث أن انفرط عقدها إلى
مجموعة من العلوم المتخصصة، كما أنها ليست علما بين العلوم، وإلا
حكمتنا ببلغائها وحجب الاعتراف بها، إذا ما خطر للفلسفة أن تقدم باسمها
شيئا من المعرفة الدقيقة، فلن يكون حظها أوفر مما يكسبه العطار في

منافسته للصيدلي، ولن يكون موقفها أفضل من موقف حلاق للصحة من الطبيب!

ولكن يحسن بنا أن نعرف بأن الفلسفة كانت تقوم بكل ذلك، ولم يكن ثمة فارق بين لفظتي فيلسوف وعالم، حتى استقلت العلوم، علي نحو صريح، في منتصف القرن التاسع عشر فعندئذ استقلت الفلسفة بموضوعاتها الخاصة مثل الوجود، والمعرفة، والقيم، والواقع، والإنسان، وهي قضايا لا تصلح موضوعا للعلوم المتخصصة، وإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئا في كافة موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عند موضوع معين، ولابد أن تكون في حاجة إلي من يضم شتات تلك الموضوعات جميعا في وحدة أو موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات، ويمد الفجوات.

وليس من شأن العلوم أن تقيم الحدود أو تريلها أمام تطلعات الإنسان نحو معرفة العالم الذي يحسب به من كل جانب، كما لا تعين، بكل تخصصاتها، ما ينبغي للإنسان الفرد أن يتخذه من موقف أو قرار إزاء المشكلات، ولكن الفلسفة هي التي تضطلع بما لا شأن للعلم بأدائه. وتيسر لنا الفلسفة استشراف الأهداف البعيدة للإنسانية، كما تحفزنا إلي المساهمة في تحقيقها. والأوضاع للمتجددة التي يولجها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتي نقرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل، فمهمة الفلسفة هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن عن طريق ما هو مجرد، وكلي، وعام.

ولذلك تختلف الفلسفة، وتبتعد عن العلم بقدر ما تقترب من الدين في لطوائها علي الدعوة إلي ما ينبغي أن يكون. أو بعبارة أخرى: ماذا ينبغي أن أعرف، وماذا ينبغي أن أفعل، ويتضمن ذلك تصورا لما يكون عليه الواقع، وما يكون عليه التاريخ.

ولا يظلم المنسق أو المذهب الفلسفي مغلقا علي نفسه، بل ثمة ألق متحرك أمام الفيلسوف هو الذي تتحدد المشكلات الفلسفية وفقا لحركته. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوما. والمشكلة، أية مشكلة، تصبح مشكلة فلسفة لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الإجابة أو الحل، ولاريب أن هذه الأسئلة تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثت عليها أو أنتجتها أوضاع ثقافية، مادية وروحية جديدة.

بينما تلتزم المشروعية عن موضوعات أخرى كانت فلسفية في الزمن السابق لاندراجها لليوم في موضوعات العلم الطبيعي أو الاجتماعي. وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه الافتراضات الواسعة، وليس الفروض، لأنها لا تقبل التحقق من صحتها أو كذبها موضوعيا، وذلك لامتساع موضوع الافتراضات الفلسفية، فكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه، هي عبارة فلسفية مهما يبدو من سذاجتها أو الاعتقاد عليها، وهذا هو ما يسمي بالتفلسف الشائع أو للدارج الذي نزاوله جميعا دون وعي أو تصريح. غير أن الفلسفة الرفيعة المستوى التي تقبل للدرس والفحص تلتزم بشرطين آخرين فضلا عن عمومية العبارات أو الأحكام، وهما: الاتساق، أي الخلو من التناقض في تلك القضايا الفلسفية، والنسقية، أي قبول القضايا للاتساق مع غيرها في نسق، أي مذهب، هو الذي يحدد علاقات معينة بين عناصره ووحدته.

والفلسفة مسلحاة، غير محايدة بخلاف العلم، فهي موقف إنساني من العالم، ومن العصر، والمجتمع، يستوعب كل جوانب الإنسان. وكل مشكلة تصلح أن تكون مادة للفلسفة، على شريطة أن تدرس في شموليتها، وعلى أساس من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية. وهناك من الفلسفات ما تبرر ولعها، أو تنحصر على ماضٍ ذهب، أو تستمرد على هذا وذلك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في تلك المواقف المتباينة تجعل للناس على وعي بمسئولياتهم الأساسية، وآثارها المترتبة عليها. ولا يعطي ذلك للقول بأن الحقيقة موزعة على المشاع بين مختلف المذاهب الفلسفية، أو أن أحدها، على الأقل، هو المذهب الصحيح، لأن الحكم عليها ليس من نصيب الحكم على القضايا العلمية التي تتيح إمكان التحقق من صحتها أو كذبها بمقتضى ما طرحه من فروض.

تنبؤ مختلف

ولذلك يختلف التنبؤ في الفلسفة عن نظيره في العلم. فبعد التنبؤ العلمي الوظيفة أو المهمة، أو الهدف الذي لابد أن ينجز إذا ما كان المشروع العلمي ناجحا صحيحا، فهو ليس عملية أو إجراء معينا يتطلب شروطا مضافة إلى شروط عمليات الوصف والتفسير العلمية، لأنه الحصاد الذي نترقبه من التفسير السابق. وهو إذن لا يعني سوى أن تفسيرنا السابق

لظاهرة هو تفسير صادق صحيح. ففي الحالين، أي التفسير والتنبؤ، لا بد أن نتاح لنا نظرية أو قانون مثبت من قبل، كما يتجمع عدد من الوقائع التي يمكن أن نبدأ بها، فمستنتج من النظرية أو القانون، ومن الوقائع، واقعة جديدة بالنسبة لنا، وهي حدث لم يكن قد وقع من قبل، هذا بالنسبة لنا، أما بالنسبة لمنطق الاستدلال العلمي، فليس هناك فرق على الإطلاق. فهذا الفرق يعتمد على المصادفة فيما إذا جري الاستنتاج بحقيقة جديدة "قبل الحادث، وذلك في حالة التنبؤ، أو "بعد" وقوعه في حالة التفسير، وموجز القول أن التنبؤ العلمي هو تفسير مسقط على المستقبل.

أما في الفلسفة، فلا نجد ذلك المتصل الواحد الذي يؤدي فيه تفسير الوقائع إلى التنبؤ بحدوثها، لأن الفلسفة لا تتعامل مع الوقائع المفردة والوحدات التحليلية كما يصنع العلم، بل تتعامل مع مواقف تتشابك فيها العلاقات بينها، وتختلط بغيرها، والمواقف لا تتكرر لأنها تشكيلة مؤلفة من العناصر والعلاقات في مكان معين وزمان محدد، وتختلف فيها مواقع البشر وأفعالهم في مكان دون آخر، وزمان غير الزمان.

ولئن خضعت المفردات الوقائعية والوحدات التحليلية في العلم للإطراد ولتنظيم الوقوع، فإن للمواقف بحكم تأليفها وتراكيبها المختلفة لا تلتزم ذلك الإطراد إذا ما تعاملنا معها ككلية شاملة، رغم انصياع ما انطوت عليه من مفردات أو وحدات لمعمار قبل للتنبؤ إذا ما درسناها كلا على حدة.

ومن هنا تختلف النبوءة المتوقعة من الفلسفة عن النبوءة العلمية، فهي بالأحرى ارتداد لأفاق جديدة واسعة، واستشراف للمستقبل لأنها تطل من شرفة عالية على تفاصيل متناثرة في ساحة مترامية الأطراف.

من بين هذه النبوءات فكرة الكوسموبوليتانية أي المدينة (أي الدولة) الكونية كما حاول أن يطبقها الإسكندر الأكبر تلميذ أرسطو، وأوشكت على التحقق، ولكن على نحو آخر فيما يسمى بالعولمة، وفيما وصفه مارشال ماكلين بالقرية العالمية.

كما يبدو أن الدولة في طريقها إلى الزوال كما تنبأ ماركس، ولكن على خلاف ما اقترحه من تفسير بوصفها أدوات القمع وأجهزته للطبقة الرأسمالية، وبزوال الصراع الطبقي وتحقيق الشيوعية ينهي دور الدولة. غير أنها لن تزول بزوال الرأسمالية، بل لمزيد من تسلط الرأسمالية في صورتها الجديدة للشركات متعددة القوميات.

ومن هذه النبوءات التي أوشكت علي التحقق الاتفاق علي لغة عالمية مشتركة، فقد كتب بها ليننس كلمة رياضية عامة مشتركة يصير التفكير بمقتضاها نوعا من الحساب. كما قدم بيرس السيمبوتيقا بوصفها المنطق العام واللغة المشتركة لكل صنوف الفكر والسلوك، وها نحن اليوم نمارس شيئا قريباً منها عندما نستخدم الكمبيوتر بلغاته الرياضية المبسطة. وعندما ألف آدم سميث كتابه "ثروة الأمم" الذي أصبح به أباً للاقتصاد كان بعده امتدادا لدعوته وفلسفته الأخلاقية، فقد كان أستاذا للمنطق والأخلاق بجامعة جلاسجو. وقد أقامه علي تصور أخلاقي، فلم يعد البحث عن الربح عملاً أنانياً في نظره، بل مساهمة في تحقيق المصلحة العامة عن طريق اليد الخفية للنظام الطبيعي الذي يفضي إلي التآزر بين المصلحة الخاصة والعامة، وهو صاحب نظرية اقتصاد السوق القائم علي حرية التبادل والتجارة، ولذلك عارض سياسة القيود الجمركية من أجل التقدم، وهو ما نجده الآن متحققاً في اتفاقيات الجات التي ربما نعتبرها تحقيقاً لنبوءة الفيلسوف آدم سميث عام ١٧٦٦.

اليوتوبيا وعلم المستقبل (أو المستقبليات)

رسم كثير من الفلاسفة تخطيطاً لمدن أو أمكنة يحققون فيها تصوراتهم وآمالهم ومشروعاتهم من أجل حياة إنسانية أفضل. وأشهر تلك اليوتوبيات ما قدمه توماس مور عام ١٥١٦، ولقد تحقق منها الكثير مما تخيله. فقد أقامها مور علي قولتين تفصح عن العقل الإنساني الحر دون عون أو إرشاد إلهي. وجعل ممارسة تحسين للنسل مستندة إلي فحوص تسبق الزواج، كما يصر الحصول علي الطلاق، وفصل في التربية، والمسئولية الاجتماعية وانحراف الأحداث وعقاب اللجأة. وكتب فرانسيس بيكون "الطلائع الجديدة" وتحدث عن دار سليمان للعلماء والباحثين، وقد كانت نبوءته أسرع إلي التحقق بقيام الجمعية الملكية التي تعد أول أكاديمية علمية ثم أعقبتها الأكاديمية الفرنسية وتوالت بعدها الأكاديميات في سائر بلدان العالم.

وتتفق معظم اليوتوبيات ابتداء من جمهورية أفلاطون حتي "عالم شجاع جديد" لألكس هكسلي في أنها، إلي جانب توفير حياة مادية خالية من العوز والحاجة تقوم علي إقبال الناس علي التسليم بفلسفة سياسية موحدة بحيث

تصبب عقولهم في قالب واحد. وإن كان ذلك متعذرا أو مستحيلا في الماضي، فقد أصبح متيسرا اليوم في جميع أقطار العالم بوسائل الإعلام والاتصال والسماعات المفتوحة لخلق لتساق في عادات الناس وتنميط أنواقهم وأفكارهم، وهذه نبوءة أخرى تكاد تتحقق، وتعد الأصوليات والحروب الأهلية الراهنة جيوب المقاومة الأخيرة ضد هذه النبوءة! وأغلب الظن أن علوم المستقبل هي نفسها فصيل حديث من اليوتوبيا، والفارق بينهما أن لليوتوبيا التقليدية نفترض وجود مجتمع مستقر، وبيئة لا تتغير، كما أن كتاب المستقبلات من فلاسفة اليوم مزودون بقاعدة عريضة من المعلومات المتنوعة التي تيسر لهم كشف الطريق بأكثر مما كان يصنع السابقون.

فهي في نهاية الأمر يوتوبيا قد تخلصت من القدر الذي كان يشوب اليوتوبيات القديمة مما يسمي بالخيال العلمي، وليس عليّ من بأس إذا اعتقدت أن هذا الصنف من الكتابات هو فرع جديد من فروع الفلسفة الراهنة، أو هو ممارسة للدرس الفلسفي الذي يعمد إلي الربط بين نثار الشئونات العظيمة من المعلومات المتفرقة، والصحيحة علميا، ليستخلص منها تأليفا جديدا، وعلاقتها بالفلسفة هي أننا نجد تباينا واضحا، وتفاوتا بارزا في الرؤي المختلفة لدي المشتغلين بهذه المستقبلات.

تمرين رابع: الفلسفة في ألف ليلة وليلة

نتقدم بين يدي القارئ بإطار عام لعل باحثين من بعد يفرغون لملئه، أو مجرد مخطط أولي قد يحفزهم إلي إصلاحه أو مواصلة الاجتهاد بمقتضاه.

الفلسفة والدين

نتشابه موضوعات الدين بقضايا الفلسفة، غير أن العقيدة الدينية تهدف إلي مقاومة الإنسان للفناء بالتوحد مع الكل في الأبدية والخلود، مملحا بالقوي المقدسة أمام المجهول، مذنا للمقيدة الإلهية، ومسلما بالغيب، ومتربعا للصاب في الآخرة بعيدا عن معايير الدنيا، ونظم ظواهرها الطبيعية والاجتماعية. ولا تعني عقائد الدين بتفسير الكون إلا بقدر ما تحدد للإنسان ما ينبغي أن يقوم به إزاء هذا الكون. وتعتمد نظرة الدين للكونية علي تعيين مراتب الأشياء والأفعال، فئمة ما هو مقدس وما هو دنس، وما

هو مباح وما هو محرم. ومتى عرف المؤمن ذلك التخرج أو التفاضل في المنزل، كان التزامه إزاءها بموقف محددة، قد يكون بينها الطغوس والشعائر، كما يكون بينها العلاقات والمعاملات. ويؤدي هذا التخرج للتحمي إلى قيمة عليا هي منبع القيم جميعا، ومصدر السلطة والالتزام، وأصل الوحدة في تجليات الكون. وعلي هذا، يكون الخلاص أو الفوز في الدنيا والآخرة محسوباً بمدى الامتثال للقيم الدينية، والأخذ بما تأمر به ولجتناب ما تنهى عنه.

ولأن الدين موقف قيمي موحد، فإنه لا يجتزئ من الإنسان جانبا دون آخر، بل يصون توازن حياته، ولابد أن يؤدي ترجيح قيمة علي أخرى، أو تغليب جانب علي جانب في الإنسان، إلى أن يستعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوي وعزاء، وما يرتقيه من مشيئة وعزاء، تعويضا عما افتقده أو علاءه في الانصراف عن بعض القيم، والإقبال علي غيرها.

وبذلك، تعد التجربة الدينية للنفس الطمأنينة والسلام، والإيمان الديني نوع من الميثاق والالتزام، وليس أمراً مشروطاً بما يثقل عليه العقل أو تثبته التجربة. ولأنه صالح لكل زمان ومكان، فليس نسبياً محدداً بالزمان والمكان وليس قابلاً للتطور أو التجاوز. ويقوم علي المحتومية وليس الحتمية كالعالم، لأن الأخيرة مشروطة بالمقدمات التي تؤدي إلي نتيجة بعينها، فإن لم تقع المقدمات انتفت النتيجة. علي حين أن المحتومية لا تشترط مقدمات معينة لحدوث النتيجة لأن للنتائج موكولة بمشيئة الله مهما تكن المقدمات، وهذا هو ما نعلمه أحياناً بالقضاء والقدر.

وإذا ما كان الفعل الإنساني، كما يعالجه العلم علي سبيل المثال، متصلاً بنتيجته، كما يقاس كذلك خارجياً، فإن الدين يمكن أن يقطع تلك الصلة بين الفعل ونتيجته عن طريق التوبة لللاحقة، والمغفرة الإلهية، أو مشيئة الله في كل الأحوال. ومن ثم، فلا يحاسب الفعل الولد علي نحو ولد أو منوال مطرد أو علي نحو يمكن التنبؤ به.

ويمكن أن نزع أن الدين منذ أقدم صوره، هو أول محاولة للتغلب مصادم يقوم علي تصورات عامة شاملة للكون والإنسان والزمان، وظل في المجتمعات الشرقية، قبل اليونان وبدهم أيضاً، أساساً للتفلسف.

أما لدى اليونان، فقد تميز لهم أن يميزوا بين الدين والفلسفة عندما أتيج لهم من ظروف حياتهم للقائمة على الترحال والتجوال من مكان إلى آخر، فيما نتيجته في مهنتهم: الرعي والتجارة والملاحة، ولقائهم بغيرهم من صنوف المجتمعات، وخاصة مصر بعقلها وأفكارها المختلفة، فضلا عما نعموا به من تحرر من السلطة المركزية للدولة التي لم تتجاوز حدود المدينة، فقد استطاع الإغريق أن يفرقوا بين ما لسلطة العقل، وما لسلطة العقيدة مما حفزهم إلى فصل الدين عن الفلسفة. فأصبحت الفلسفة نتاج العقل الإنساني الفرد الذي يقبل المناقشة والحوار بوصفه اجتهادا خاصا، واحتفظ الدين بسلطانه للمتمدد من مصدر أعلى من الإنسان ولا يخضع للمناقشة العقلية، فالفرق إذن بين الدين والفلسفة فرق في المصدر الذي يؤهل إليه كل منهما.

أما في الشرق، فلأسباب مختلفة أبرزها السلطة المركزية الشاملة، ظل الدين مؤديا لمهمة الفلسفة أيضا، فحتى عندما تتغير النظرة الفلسفية إلى العالم لدى بعض الأفراد من حين إلى حين، كانت تتخذ رداء الدين. فعندما كانت تصدر هذه النظرة من فرد، فلها ما تلبث أن تكتسب سلطانا شموليا ولا تعامل بوصفها اجتهادا شخصيا يقبل التنفيذ أو المناقشة. ولا يعني هذا توقف أو اختفاء الاجتهادات الفلسفية للشخصية، ولكنه يعني أنها تتخذ طريقا مأمونا تحت مظلة الدين، وسرعان ما تندمج فيما يسمى باللاهوت الذي يختلف من جماعة إلى أخرى، ومن مفسر إلى آخر. وفي ساحة ذلك اللاهوت أو علم الكلام في الإسلام، تظهر الاختلافات في تبرير العقيدة وتفسيرها، وتتجلى الاجتهادات الفلسفية في تصور الفعل الإنساني والمشئنة الإلهية، ولكن تحت مظلة مشتركة من الإيمان بالنص المقدس الذي يختلفون حول تفسيره تبريرا لنسق كل منهم الفلسفي.

بيد أن هذه الاجتهادات الفلسفية تترك، بقدر متفاوت، في أنها تقدم سلاحا نظريا في الصراع على السلطة، ولكل فئة أو جماعة من فئات أو جماعات الفلسفة على السلطان تبريرها الفلسفي - اللاهوتي لمطالبها المتعلقة بالسلطة، ولكن على نحو يتفاوت حظه من التصريح والإعلان.

وحدة الحكايات في وحدة جمهورها

برغم تعدد المصادر التي تألفت منها الحكايات، وتباين قصصها واختلاف ما تتداوله من حكايات أو حوادث، وتعدد روايتها، برغم كل ذلك فإن جمهور المستمعين لها هو الذي صاغ وحدتها وألف بين نثرها المشتت، فأقضى عليها طابعاً مشتركاً برغم تفاوت الأسلوب اللغوي واختلاف الإقليم.

فالحكايات تروي علي مسمع من جمهور يؤثر في الراوي الذي يلتقط علي الفور ما يلذ له للجمهور أو يفر منه فيستبعده أو يختزله، ويضيف إلي ما يزيد متعة المستمعين بما تفتح له من خيال أو موهبة.

والجمهور المستمع هو العامة البسطاء الذين يسرون عن أنفسهم بالتجمع في المقاهي أو أمام الدور بدلاً عن المآب والتسري بالقيان التي لا يطبق نفقتها سوي السادة أو الأثرياء من للتجار.

ومن ثم، فإن نظرة الجمهور أو العامة لشئون العالم والمجتمع وآراءهم في مأساة الإنسان وغايته، وأحلامهم ومخاوفهم، هي التي تشكل جميعاً المهاد المشترك الذي تولف فوقه الحكايات.

ويمكن القول بأن الحكايات الأصلية التي أخذت عنها (ألف ليلة وليلة) قد تعرضت لعملية تأميم أصبحت الحكايات بمقتضاها ملكاً مشاعاً للجمهور المستمع بخصائصه المشتركة في العراق وسوريا ومصر، وهو للجمهور الخاضع لعسف الحكام، واستغلالهم، وثقل أهولهم.

ويحيا هذا الجمهور في مجتمع حضري يغلب عليه الطابع التجاري، وربما يمكن أن نصفه بالبرجوازية ولكن دون قيم برجوازية تلك التي ستسود في فترة لاحقة في أوروبا، حيث يتسخ للنظام الإقطاعي للقيم وتبرز قيمة الفرد بما تقتزن به من قيم الحرية والمنافسة والمغامرة، وإعادة اكتشاف العالم، وإطلاق الطاقة الإنسانية في كل المجالات.

إلا أن جمهورنا كان تحت حاكم يستمد مبرر وجوده من الله، فهو ظل الله في الأرض، وخليفة رب العالمين، والإقرار به قدر لا منجاة منه، والخروج عليه كفر وعصيان لمشئته الله، بل هو أداة القدر التي تتخذ علي امرئ لستره إلي أعلي منزلة أو تصادر أملاكه فتتزل به إلي هاوية الهلاك. وتعرض للرعية كلها، علي تفاوت مراتبها، لمطالبات وأمره ولواهيته، فهو يد القدر وجلاد القضاء، ويسري سلطانه علي عالم الإنس

والجبان، ويختم ممتلكاته جميعا بميمسه حتي تكة سروال جاريته التي كتب عليها أنا لك يابن عم النبي (حكاية للتاجر أيوب وابنه غلام - جزء أول)، فتكسب الأشياء قدسيته وحرمة.

الفلسفة المصرح بها في الحكايات

ولكن، أين نعثر علي الفلسفة في الحكايات؟ ثمة مستويان، الأول هو ما تصرح به الحكايات من تصورات شاملة وردت علي لسان أبطالها، والثاني هو ما يمكن استخلاصه من داخل الحكايات نفسها، حيث ينبئ المؤلف أو المؤلفون من خلالها عن آرائهم العامة التي تحكم عمليات النسيج السردية، فتكشف عن رؤيتهم للفلسفة.

فأما للمستوي الأول المصرح به، فهو ما يتم في أغلب الأحيان في مواقف الامتحان واختبار قوة الحافظة، وهو ما نجده في معرض ما يسمي بتقليب الجواني أو امتحان الإمام، أي اختبار مهارتهن لتحديد أسعارهن وفقا لما أوتيت كل منهن من حسن الجواب أو لتيح لهن من حفظ الحكم والأمثال والأقوال المأثورة، كما يصرح به أيضا فيما ينصح به بعض الوزراء ملوكهم ويتوسلون به إلي كسب رضائهم أو إغرائهم بعمل معين.

ومن أبرز الأمثلة علي هذا أو ذلك ما جاء في حكاية تودد الجارية (جزء أول). غير أننا نجد أن ما جاء علي لسانها هو من طبيعة ما تعرض له الحكايات بوجه عام من منتخبات ومقتطفات شعرية ونثرية من هنا وهناك، ولا تعبر عن وجهة نظر عامة متسقة، كما نجد مثلا آخر لذلك النوع المصرح به، وإن كان أكثر عمقا ومعرفة، وهو ما جاء في امتحان وردخان بن الملك جليعاد (جزء رابع) فقد أمر الملك جليهادة العلماء، وأنكسبوا للفضلاء، ومهرة للحكام أن يقدموا إلي قصر الملك ليحضروا امتحان ولده. وتتوعد الأسئلة التي سألهم عند بعضها مما يعبر عن رؤية فلسفية شاملة، وكان السؤال الأول: ما الدائم المطلق وما كونه، وما الدائم من كونه؟ وكانت إجابة الغلام: الله، لأنه أول بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء، ولما كونه فالدنيا والآخرة، والدائم من كونه هو نعيم الآخرة.

وكان السؤال الثاني: من أين علمت أن أحد للكونين هو الدنيا، والثانيها هو الآخرة؟ قال الغلام: لأن الدنيا خلقت ولم يكن من شيء كائن فال أمرها إلي الكون الأول، غير أنها عرض سريع للزوال مستوجب الجزاء علي

الأعمال، وذلك يستدعي إعادة لفاني، فالآخرة هي الكون الثاني. ويسأل الغلام: كيف يرضي الدنيا والآخرة معا؟ فيجيب بعد استعماله الأليجوريا بأن الإنسان يكون قد أرضى الدنيا بما ناله من خصب الأرض وأرضى الآخرة بما يصرف من حياته في طلبها. ويرد على السؤال الخاص بالجسد والروح بأليجوريا أخرى يكون فيها الأعمى مثالا للجسد الذي لا يبصر إلا بالنفس، وللمقعد مثال للنفس التي لا حركة لها إلا بالجسد. ويطلب منه الإخبار عن الثلاثة المختلفة العلم والرأي والذهن، وعن الذي يجمع بينها. فيقول الغلام: العلم من التعلم والرأي من التجارب والذهن من التفكير، وثابتهم ولجتماعهم في العقل. ويطلب منه أن يخبر عن الأرزاق المقدر للخلق من الخلق، وهل هي مقسومة بين الناس والحيوان لكل أحد رزقه إلى تمام أجله، وإذا كان الأمر كذلك ما الذي يحمل طالب المعيشة على ارتكاب المعصية في طلب ما عرف أنه إن كان مقدورا له فلا بد من حصوله وإن لم يرتكب مشقة السعي، وإن كان مقدورا فلا يتحصل له ولو سعى إلى غاية السعي، فهل يترك السعي ويكون على ربه متوكلا وجسده ولنفسه مريحا؟ ولجواب الغلام بأن لكل أحد رزقا مقسوما ولجلا محتوما ولكن لكل رزق طريقا وأسبلا، فصاحب الطلب يصيب في طلبه الراحة بترك الطلب ومع ذلك فلا بد من طلب الرزق، غير أن الطلب على ضريبين إما أن يصيب وإما أن يحرّم، فراحة المصيب في الحالتين إصابة رزق وتكون عاقبة طلبه حميدة، وراحة المحروم في ثلاث خصال، الاستعداد لطلب رزقه، ولتنزه عن أن يكون كلا على الناس، والخروج عن عهده بالملامة. وتتواصل الأسئلة والإجابات على النحو الذي نجد مثيلا له في أقوال المتكلمة وأصحاب أصول الدين في الحديث عن كلمة الله وصفاته والقدرة والاستطاعة، وكيف عرض للباطل للحق، ومم هو مخلوق، واختلاف الناس في المعصية برغم مرجعهم كلهم إلى آدم، وأصل الشر، إلى آخر تلك المسائل، وهي أسئلة وإجابات منتقاة من هنا وهناك في كتب علماء الكلام.

وتتكرر مثل تلك الامتحانات في كثير من الحكايات على أنحاء شتى لكي تظهر روائها بمظهر العالم الحكيم، وتبهر مستمعيها.

الفلسفة المستخلصة من الحكايات

وهو ما نستنبطه من الحكايات وليس مما يدور على ألسنة بعض أبطالها وشخصيها. وذلك الذي نلتقطه من حبكة أحداثها ومواقفها هو في

نهاية الأمر رؤية المؤلف أو المؤلفين الفلسفية، وقد رأينا من قبل أن ما يسمي وحدة التأليف علي الحكايات، برغم تعدد مصادرها وكثرة مؤلفيها، هو وحدة للجمهور المستمع.

وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الرؤية الفلسفية التي يمكن تمييزها هنا أو هناك في تضاعيف للحكايات نفسها هي الفلسفة الشائعة لدي جمهورها.

تقوم وجهة النظر الشاملة في الفلسفة الشعبية إلي الكون والواقع والإنسان عبر ثلاثة طوابق يمكن تمييزها في ثقافة المجتمع.

في الطابق الأول أو للمستوي الأول تقع ما يمكن تسميتها بثقافة الجلد، وهي العناصر التي لا يختلف البشر في سائر المجتمعات والثقافات في اكتسابها، ولا يتفاضل فرد دون آخر فيما يمتلكه منها وهي العرق، والدين، واللغة. فهي خط مشترك بين البشر علي السواء، وتكاد تورث بأقرب مما تورث به العناصر البيولوجية، وربما تماثلها في أنها تمارس نفوذها دون اختبار أو تمحيص يجري علي مستوي الوعي والانتباه. غير أنها تؤثر بوصفها نوعاً من التحيز الخفي الذي يكمن تحت السطح، وقد ينفجر كالبركان في مواقف معينة، لأنها تعبر عن الأغوار السحيقة في الفرد التي قد تتور عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي في مواجهة غزو أجنبي أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية، فجادة المرء في اللغة عشيrote، وأجلاده هي أعضاؤه وجسمه.

وهذه العناصر أو للجوانب من الثقافة اللصيقة بالجلد لا فضل لأحد علي آخر في امتلاكها لأنها مشاع بين الجميع، ويبدأ للكسب والامتياز بين فرد وآخر بما يحققه فوق هذه العناصر أو تلك الطابق من درجات أو طبقات في سلوكه وفكره، أي عندما يكسو الجلد لحماً وشحماً لأنها وحدها لا تنكفي مميذاً وفارقاً. وعلي هذا المستوي، تقدم الحكايات تصوراً للإنسان يقوم علي تصنيف البشر بحسب أولادهم وعقائدهم، ويجري للتعامل معهم وفقاً لهذا التصنيف الذي يجعلهم مجرد حاملين للثقافة ويستوعبهم تماماً، ولا يبقى لشخصياتهم شيئاً آخر يميزهم به.

ويؤسس هذا الطابق الأرضي من الثقافة مهداً رئيساً لثقافة الجماهير البسطاء يحمل فوقه طباقاً آخر هو المتصل أو المستمر الثقافي، فليس للمجتمع أو الأمة ثقافة واحدة دائمة طوال العصور، ولكن الذي يستمر ويواصل نفوذه، هو تلك الجوانب التي تتجمع وترسب عن الثقافات المتعاقبة

وتتشابهك معا لتبقى حية مؤثرة، وتؤلف ما يمكن تسميته بالمتصل القومي أو المشترك القومي، ونقصد به مجموع الجوانب المتشاع لدي أعضاء الأمة برغم اختلافهم في النوع أو الجيل أو المهنة أو التعليم، وتتفاوت مواقع الأفراد علي نقاط ذلك المتصل القومي من حيث عناصر الموروث المستمر. وهي ليست مجرد رفح متراسة مقتبسة من هنا وهناك، بل هي بمثابة مجري جوفي أو تيار تحتي متدفق دون وعي أو تدبر في أغلب الأحيان. ويتشكل من موروثات مستعارة من ثقافات أجنبية، ومن ثم تتسرب معتقدات وممارسات كثيرة تنتمي إلي تقاليد قديمة تراكمت من رواسب ثقافية ذات رولفد متعددة، فالمعتقد القديمة قد تختفي ولكنها تزال تأثيرها.

ويمثل للمتصل القومي، علي هذا الوجه، الجوانب المعيشة من كل ألوان للتراث الذي صنعه أجيال الماضي السحيق.

يبقى الطابق الثالث أو المستوي الأخير، وهو الثقافة الرسمية القائمة المعترف بها علي مستوي الوعي والتصريح، وهي التي تتزامن مع رواية الحكايات، وتمثل آخر مرحلة لحركة الثقافة، بعدما كانت أو انكاسا أو ركودا.

وهي ما تتمثل في (ألف ليلة وليلة) في الأشعار والأقوال الحكيمة والردود التي تستعار من مذهب سائد مثل الشافعية أو الأشعرية أو غيرها. فنحن ولجودن في حكاية تورد الجارية، مثلا، أنها تستمد إجاباتها في مجلس هارون الرشيد من فقه الشافعي الذي لم يكن قد ظهر في عصر الرشيد، وإن نقف طويلا عند هذا المستوي الثقافي لتحديد الفلسفة الشعبية السائدة في الحكايات، بل سنعمل كثيرا علي المستويين السابقين.

غير أننا نجد عند هذا المستوي ثلاثة أمور تربص في مجملها حدود الفضاء الروائي في الحكايات.

أولها الإحساس بالوجود الراسخ للحاكم، وفي كل الحكايات نجدده عنصرًا أساسيا في نسج السرد، فثمة علاقة لا تتخلف قط بالحكم أو الملك، تستخذ صورا متعددة ومتباينة. فلنكون يحكمه الله ولكنه يفوض الخليفة أو الملك أو الحاكم في تسيير الحياة، فالدين والملك توأمان (حكاية الملك عمر النعمان وولديه - جزء أول) والمواطن العادي عبد بالنسبة إلي السيد الحاكم، وهو بمثابة الكلب إزاء السبع (التاجر أيوب ولبنه غانم- جزء أول) والحاكم

ليس مجرد بشر يحمل سلطة أو يملكها، بل هو جزء من قري العالم الكونية بمقتضى تمثيله لله.

وثانيها هو غلبة الطابع التجاري على المجتمع الذي يتمثل في نوع من الحراك الاجتماعي السريع المتقلب وفقا للحصول على الثروة أو ضياعها، ولكن، في ظل تدرج اجتماعي صارم يقدر درجة القرب من الحاكم أو البعد عنه، بحسب هبوط الثروة وفقدانها للمباغتين، وبذلك يتمدد التسلسل في مراتب البشر الذي يمنح فيه للفرد ويخضع لقوي غيبية أو غريبة عنه، ومن ثم، يضع البشر نفعهم في عون خارق، ويتفلسون جوا تهدده الكارثة كل لحظة.

ويفرخ العاملان السابقان ثالث الجوانب، وهو الأهمية الممتازة للجسد البشري الذي يغزو بطلا من نوع خاص في معظم الحكايات إن لم يكن فيها جميعا. فالخضوع الكامل لأهواء الحكام ونزوات الثروة المرابغة لا يقتضي للجسماء من البسطاء، التي نحيث عن المشاركة في حكم نفسها، سوي الجسد لتباشر عليه طموحاتها وآمالها وأساليبها ومهاراتها.

والجسد يحيل إلى المرأة التي تصبح موضوعا للتملك وتحقيق الرغبة. ومن اللافت للنظر أن كل صور الإسهاب والتفصيل في عرض أشكال المتعة الحسية التي قد تبلغ أحيانا كثيرة حد الفحش، كلها دون استثناء تحدث في إطار ما هو حلال من الوجهة الشرعية، فالجسد هو الهدف، وهو المكافأة، وهو أيضا طريق الآلام.

وبعبارة موجزة، فإن الفلسفة التي تقدمها الحكايات على سبيل التصريح ولتسي أسلفنا بيان أبرزها، إنما تنصب إلى التطبيق أو المستوى الثالث الذي يتفق مع الأفكار المعلنة التي نكتيهاها للسلطة في أغلب الأحيان أو التي، على الأقل، لا تثير سخطها واستياءها، أو تبعث على نقمة أو استعاء علماء الدين من ذوي الخطوة الأميرية.

أما الفلسفة التي تستقر أصولها في مكان اللاداعي، وتشكل الفلسفة الشعبية التي تجري الحوادث وفقا لها، فإنها ترتد جميعا إلى المستويين الآخرين من ثقافة الجلد، والمتصل القومي أي المشترك للتقاليد.

فإذا ما توجهنا إلى نظرية الوجود أو الأنطولوجيا في نطاق الفلسفة المستخلصة من الحكايات، فإننا ولجود نظرة سائدة تجعل من الكون، على تنوع كائناته وعناصره وعوالمه من جماد وحيوان وإنسان وجان، وحدة

بينها تواصل وخطاب مشترك، وتفاعل على مستوى الانتماء إلى عالم واحد. فعالم الحيوان وكذلك عالم الجان المؤمن منه والكافر، يحدث الإنسان ويعاونه أو يعوقه عن تحقيق أهدافه. والجمادات لها كلمات تفتح أبوابها لمن ينطقها وتوصد دون من لم يعرف الحديث باللغة المشتركة، مثل باب مغارة علي بلجا والكثير من الكنوز المرسودة.

وعالم للفضاء زلخر بالجان، كما أن البحار لها عالمها الشبيه بعالم الإنسان، وتحمل القمم التي تسجن العفريت. بل إن ما يحسبه الإنسان من خلاء يتصرف فيه كيف شاء مسكون بعناصر أخرى مثل ابن العفريت الذي أصابت صدره نواة تمرّة لقاها للتاجر سهواً فقتضت عليه في الحال (حكاية التاجر والعفريت) وهي أول ليلة من ليالي ألف ليلة وليلة.

ونتنبأ بك تلك العوالم جميعاً في تقرير مصير الإنسان كما تولف حبكة السرد، وهذا لتصوير لوحدة الكون، علي هذا النحو، هو بنفسه عماد للفكر الأسطوري علي تنوعه وتعدد.

فالأسطورة هي أول محاولة للإنسان لتسجيل الوجود الإنساني داخل الكون متحدية للفناء، والاضطراب، ومسطوة الطبيعة. فأهداف الإنسان التي صاغها أسلوباً لتحقيقها هي قهر لفناء بالخلود، ومحو الاضطراب والعناء بفرض السنظام علي الأشياء جميعاً، ومواجهة الطبيعة بالسيطرة عليها وتسخيرها، والقضاء علي العزلة بالتضامن والانتماء في الكل الواحد، وهي تتلق مع الفن في نسجه، وكانت بديلاً عن المعرفة العلمية، ولذلك، نجد أنها غير عقلانية لا تعتمد العلمية أو العمومية، وتقوم بتوزيع الأدوار علي الفاعلين دون تفرقة بين البشر والقي والقي الإلهية أو الغيبية وكنائس الطبيعة، أو بين الأحياء والأموات.

وتضيف الحياة وتتفخ الروح في كل الكائنات علي النحو الذي نعرفه من النزعة الإحيائية animism، فكل شيء حي ويحصل بين جولبه نفساً. وأما الزمان في الأسطورة، فإنه يقف عند لحظات معينة، ولا يواصل تنفقه المعتاد، ويعامل بمفهومه اللاهوتي الذي لا تتمايز فيه الأبعاد الزمانية من ماض وحاضر ومستقبل، بل تتجاسم جميعاً في نسج واحد هو الغيب الذي يمد عالم للشهادة بالنسبة إليه مثلاً كاشفاً أو موضعاً قد انحسر عنه رداء الغيب السميك، والمستقبل، قار حاضر علي امتداد لحظات الزمان كما تعرض للإنسان.

ويستوزع المكان إلى بقاع بعينها، بحيث لا يكون إطاراً حاوياً عاماً، وتستقل بعض الكائنات في الزمان كما ينتقل غيرها في المكان مثل سيدنا الخضر.

ويختفي في الأسطورة للفارق بين ما يشير إلى الواقعي الفعلي وما ينسجه الخيال. وتسري فيها الانفعالات الحادة والمشاعر العنيفة بين أصحاب الأدوار المرسومة الذين يوثق بينهم لون من صلات القربي التي تحل فيها بعض العناصر الطبيعية والكائنات بديلاً عن صلات الرحم والدم.

ومما يركي استعمالها بكثرة في الحكايات أنها تقترب في طبيعتها من القصة والسرورية من حيث السرد والدرامية، وهو ما يتجلى في التكوين المؤتلف لها، ووضوح علاقات التوازن والتضاد والصراع، وبروز وحدات الإيقاع، فضلاً عن غلبة تيمة أو موضوع رئيسي يسري في أوصالها جميعاً.

وتلتصم تلك الجوانب بأسرها في نسج موحّد يجعل من الأسطورة كياناً يتعامل الإنسان من خلاله مع الطبيعة أو العالم، وقد فقد استقلاله وانفصاله عنه، ليصبح وجوداً إنسانياً أيضاً.

وعلى هذا الوجه يتمكن الإنسان، على الصعيد الخيالي، من قهر الغربة أو العزلة عن العالم عندما يحوله في الأسطورة إلى ممتوي الوجود الإنساني، فيستبدل الأسطورة بالعالم الغريب المنذر بالخطر، عالماً أو وجوداً إنسانياً مغايراً، ولكنه وجود إنساني أليف.

فهو عالم مسكون يقوي شبيهة بالإنسان تستلوي فيها الإمكانات المحدودة للإنسان وتمتد لقهر خوفه وغريته وعزله بما تتيح له من إمكانات خارقة. وتفتقر الأسطورة بالسحر، ولئن كانت الأسطورة بديلاً عن العلم أو جنبه الأول، فإن السحر هو تكنولوجيايته، فالسحر، من حيث هو محاولة عملية للتحكم في الطبيعة وتغيير مسار حوادثها، يفترض وجود نظام واحد معين تخضع له الحوادث الطبيعية والإنسانية على السواء، وأن هذا النظام يمكن أن يذعن للمعرفة والتعلم على يد الساحر أو العراف بمواهبه الخاصة وأدواته التي لا يقدر على اصطناعها سواه، فنحن في الحكايات نصادف سحرة كما نصادف نساء قد تعلمن السحر أو اتقن صنعه.

وسواء رددنا مسار الحوادث إلى للتصور الأسطوري أو إلى التقديّة السحرية، فإننا نواجه دوماً محتومة سابقة لا تترك نصيباً لأبطال الحكايات

كسي يمارسوا أفعالهم للحرية، أو أن تصاغ مبارات الحكمة بحسب نواياهم ومقاصدهم. فالحكايات لاكتور بين شخصيات يمكن تحديد معالمها، بل بين شخص لا لون لها ولا مذاق، وأحيانا بلا أسماء وحسبها تعيين عمرها أو تحديد مهنتها أو عملها.

فكان لابد من تسطيح الشخص ليجل مكانها المسار الصارم للحوادث، فليس المهم هو ما يحدث للشخص، بل ما يحدث للشخص، والقدر هو الفاعل ونوابه من الملووك وأصحاب القوي الخارقة ومهرة السحرة، فهو ومعه هؤلاء هم أصحاب القرار والإرادة للكونية.

فالمساعدة لايسبلغها المرء بنفسه، بل هي التي تدركه، فكثيرا ما تتردد عبارة وأدركته المساعدة (حكاية للوزيرين التي فيها ذكر أنيس الجليس- جزء أول). وعندما يشكر السندباد البري أي الحمال سوء حاله الذي يقارنه بحال السندباد البحري قائلا: هذا المكان صاحبه في غاية النعمة.. وقد حكمت في خلقك بما تريد وما قدرته عليهم فمنهم تعبنا ومنهم يستريح ومنهم سعيد ومنهم من هو متلي في غاية التعب والذل، ويسمعه السندباد البحري، فيحكي له ما حدث له، ثم يختم قائلا: فانظر يا سندباد يا بري ما حدث لي، وما جري لي، وما وقع لي (حكايات السندباد- جزء ثالث). فهو لايقول: فانظر ما صنعت وسعيت وغامرت، بل يصور نفسه مفعولا به تجري له الأحداث ولايشترك في صنعها.

ولذلك، كان للفعل الفردي غائبا أو باهتا، بينما الحدث هو الناصع للخارق، وهو الأهم في معظم الحكايات، فثمة إرادة عليا هي التي تحرك الشخص كالدمى وترسم له الحوادث. ولا يصنع البطل الحادث الخارق بنفسه ولكنه يصبح أداة في يد قوة خارقة عليه أن يكسبها إلى صفه كي تقوم هي ببدء الفعل الخارق الذي يحدد مسار الحوادث، والمطلوب فقط من الشخص التسليم الكامل لهذه المحتومة.

غير أن هذا التصور الأسطوري للمحتومة يحمل في طياته اعتقادا موروثا قديما بالثنوية التي تؤمن بالهين، وأحد الخير أو النور وآخر للشر أو الظلام. والظلمة الشعبية تضمّن ذلك الاعتقاد، ولكن بعد توزيع الأدوار بين الرحمن وللشيطان، فلكل منهما مملكة، وثمة حرب قائمة بينهما ينتصر في نهايتها الرحمن، وجنود الفريقتين تتوزع بين السحرة والجان، والبشر أيضا في كثير من الأحيان.

فالسحر إما ينزع إلى وجهة غير وجهة الله، حيث يؤدي إلى إفساد الكون، أو يتجه إلى نصرة الخير، ومن ثم، فلا بد للصف الأول من التقرب إلى الشياطين بما يرضيها وهو الخروج عما يرضاه الله كي تصنع خوارقها. فنجد في حكاية الحمل مع البنات من يطلب عدم تسمية الله حتي ينجي البطل من الغرق، أو تتكرر الحكايات التي تتحدث عن العفاريت التي تشتت عن التقرب إلى الله، بما ينبغي له من نكر أو صلاة، حتي تؤدي مهمتها علي الوجه الأكمل وإلا أخفق البطل في الحصول علي رضاها وأوقعته في المحاذير التي يخرج منها، فيما بعد، بقدرة الله.

بل إن هذا الإنسان مقسم علي قوتين، فيده اليميني أو رجله تتبع الرحمن، علي حين أن يده اليسري أو رجله تحت إمرة الشيطان.

لما نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا في الحكايات، فهي أقرب إلي المعرفة الحسية التي يتلقاها المرء دون وساطة من إدراك حسي، أو استدلال عقلي. وأكثرها يعتمد علي الروايات، وهي الأحلام الكاشفة عن الحوادث سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

وتستمد نظرية القيم دعائمها من الثنوية الأنطولوجية، فالأخلاق ليست ممارسة واختياراً، بل هي أقرب إلي الجبلة والتكوين المتشيع، ولذلك، توزع علي الكائنات والبشر تلك الخصال الأخلاقية، فتغدو حاملات أو مجسّدات لها، ولا يسمح بأي تطوير لها ينقلها من صفة إلي أخرى، بل تظل تقوم بدورها باعتبارها كيانات يمثل الخير أو الشر علي نحو مطلق لا يسمح باستثناء.

وأخيراً، فلعلني أسرفت في المقدمات النظرية، غير أنني أمل أن تغري البعض بتطبيقها بأفضل مني، وتعقب تفاصيلها علي الوجه الذي يجلو خصوبة الحكايات وثرأها.

ومهما يكن من أمر، فكل ما عرضته من تمارين في النقد النقائلي أقمها للقارئ لكي يتولى تصحيحها وتقويمها وشأنها في ذلك هو شأن كل أنواع التمارين في كافة المجالات الدراسية.

لا يعنى النقد كشف الإيجابيات والسلبيات، بل يشير إلى ما يقصده الفيلسوف كانط بالنقد وهو بيان الإمكانيات المتاحة، والحدود التى ينبغى الوقوف عندها فى إنتاج أو استقبال الدلالات للممارسات التى تحمل معنى فى كل السياقات الثقافية، ويتبدى ذلك فى إجراءات التفكير والتحليل والتفسير، فمجال النقد الثقافى إذن هو ما يسمى بالدراسات الثقافية وهى مفهوم حديث نسبياً بما ينطوى عليه من دراسة الثقافات الرفيعة والشعبية والفرعية والأيدىولوجيات والأدب وعلم العلامات، والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية، ووسائل الإعلام، والنظريات الفلسفية والاجتماعية ونحوها، على أن يتخذ من كل ذلك أدوات للتحليل والتفسير دون هيمنة لإحداها على سائرهما، أو استبعاد متعدد لبعضها، بعبارة أخرى، لا يمارس النقد الثقافى عمله وكأنه خطاب متخصص مثل الخطاب الفلسفى أو السياسى أو الاقتصادى ... إلخ، الذى يتناول الواقع القائم بمنظوره وأدواته، فلا يمكن التسليم بوجود واقع خارج الممارسات المولدة للمعنى، وهى جميعاً وسائط ثقافية.